

La décroissance ou l'écologie humaniste

Ole-Jacob Christensen



Masteroppgave

Europeiske og amerikanske studier, studieretning Frankrike

Det humanistiske fakultet

Institutt for litteratur, områdestudier og europeiske språk

Veileder: Olivier Darrieulat

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2013

© Ole-Jacob Christensen

2013

La décroissance ou l'écologie humaniste

Ole-Jacob Christensen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Résumé

«Notre maison brûle, et nous regardons ailleurs» (Jacques Chirac, le lundi 2 décembre 2002 au sommet de la terre, Johannesburg, cité par Wikipedia,http://fr.wikipedia.org/wiki/Notre_maison_br%C3%BBl%C3%A9_et_nous_regardons_ailleurs) – ces propos de l'ancien Président de la République (1995 -2007), restent d'actualité onze ans après être prononcés au Sommet de la Terre à Johannesburg. Malgré la volonté internationale de réduire les gaz à effet de serre (GES), peu de progrès ont été faits, et nous continuons à regarder ailleurs (voir : <http://bilans-ges.ademe.fr/cadre-general>).

Est-ce que nous regardons ailleurs parce que nous avons peur que le travail d'extinction du feu et de reconstruction de notre maison (les écosystèmes) soit trop pénible ? C'est ce que pensent une parties des économistes, politiciens, penseurs et praticiens écologistes. Qu'ils travaillent au niveau théorique (penseurs, économistes etc.) ou pratiques (politiciens, paysans etc.), ceux qui se réclament de *la décroissance*, s'interrogent sur le sens de notre activité économique, la place de l'homme dans la nature, et les limites que nous devrions respecter pour ne pas empoisonner notre planète ou épuiser ses ressources.

Le mot *décroissance* est, selon Paul Ariès, « un mot-ubus » (Latouche, 2007, p. 20) inventé plus pour provoquer le débat que pour devenir une nouvelle doctrine politique ou économique : « Elle est d'abord du côté du questionnement. Décroissance rime avec décroissance » (Ariès, 2012, p. 33), et nous met en garde contre un système économique qui tend à tout quantifier et à croître indéfiniment sans poursuivre un but précis. Cette croissance fait que notre production dépasse la capacité des écosystèmes et les besoins matériels des hommes : « l'homme lui-même tend à devenir le déchet d'un système qui vise à le rendre inutile et à se passer de lui » (Latouche, 2007, p. 20).

Pour Paul Ariès et André Gorz, deux de mes quatre sources, la décroissance de l'économie doit être « désirable » (<http://environnement.blogs.liberation.fr/noualhat/2009/05/il-faut-rendre-la-d%C3%A9croissance-d%C3%A9sirable.html>). Pour André Gorz, il s'agit de rompre « le lien entre 'plus' et 'mieux' » (Gorz, 2008, p. 54), et d'organiser la société de sorte que les gens puissent vivre mieux en travaillant, produisant et consommant moins.

Limiter nos activités peut, pensent-ils, peut se concilier avec une vie plus riche. En empruntant un terme au titre d'un livre du paysagiste Gilles Clément (1), je caractérise leur pensée de « écologie humaniste » (Clément et Jones, 2006). Dans ce mémoire, j'ai utilisé les termes *décroissance* et *écologie humaniste* sans trop faire de distinction. C'est, me semble-t-il, tout à fait justifiable en ce concerne André Gorz et Paul Ariès, mais il y a aussi, comme je l'ai montré dans ce mémoire, des courants de pensée décroissantistes qui s'opposent ouvertement à l'humanisme, et qui proposent à l'homme une place subalterne dans la nature.

L'homme doit donc (re)trouver une place dans la nature ou ses interactions avec celle-là les enrichissent tous les deux, au lieu de les appauvrir. Ce défi se trouve au cœur des œuvres d'Albert Camus et Jean Marie le Clézio. Les notions d'absurde et de révolte chez Camus, ainsi que les descriptions des conflits entre l'homme et la société moderne, et la fusion entre l'homme et la nature chez le Clézio, enrichissent pour trois raisons l'écologie humaniste. Premièrement parce que tous les deux cherchent un dialogue -c'est bien le cas de le dire – entre l'homme et la nature sans supposer une suprématie de l'un ou de l'autre. Deuxièmement parce que l'art, en tant que tel s'oppose à la quantification du système économique, et à « l'appétit de l'argent et l'indifférence aux choses de la grandeur » (Camus, 2003, p. 27). Troisièmement parce que l'art permet à l'homme de (re)trouver ses liens avec la beauté et la nature. Les citations de chansons de Jean Ferrat (2) au début de chaque chapitre, soulignent l'aspect créateur ou poétique de l'écologie humaniste.

L'écologie humaniste ou la pensée de la décroissance comporte un niveau philosophique, un politique (l'application des idées philosophique), et un niveau artistique, qui n'est nullement au service des idées philosophique ou politiques, mais qui peuvent les enrichir et aider à construire des passerelles entre les idées et les expériences de la vie quotidienne. Cette vie quotidienne constitue le troisième niveau de l'écologie humaniste par la mise en pratique, à des échelles diverses, des idées de l'écologie humaniste. Dans mon mémoire, je me suis permis de me référer plusieurs fois à mes propres expériences dans ce domaine, c'est à dire à la ferme où je travaille et vit depuis vingt ans avec ma femme. C'est peut-être cette diversité, ce mélange de pensées, de création et de vie pratique qui fait la force du courant de pensée que j'ai étudié.

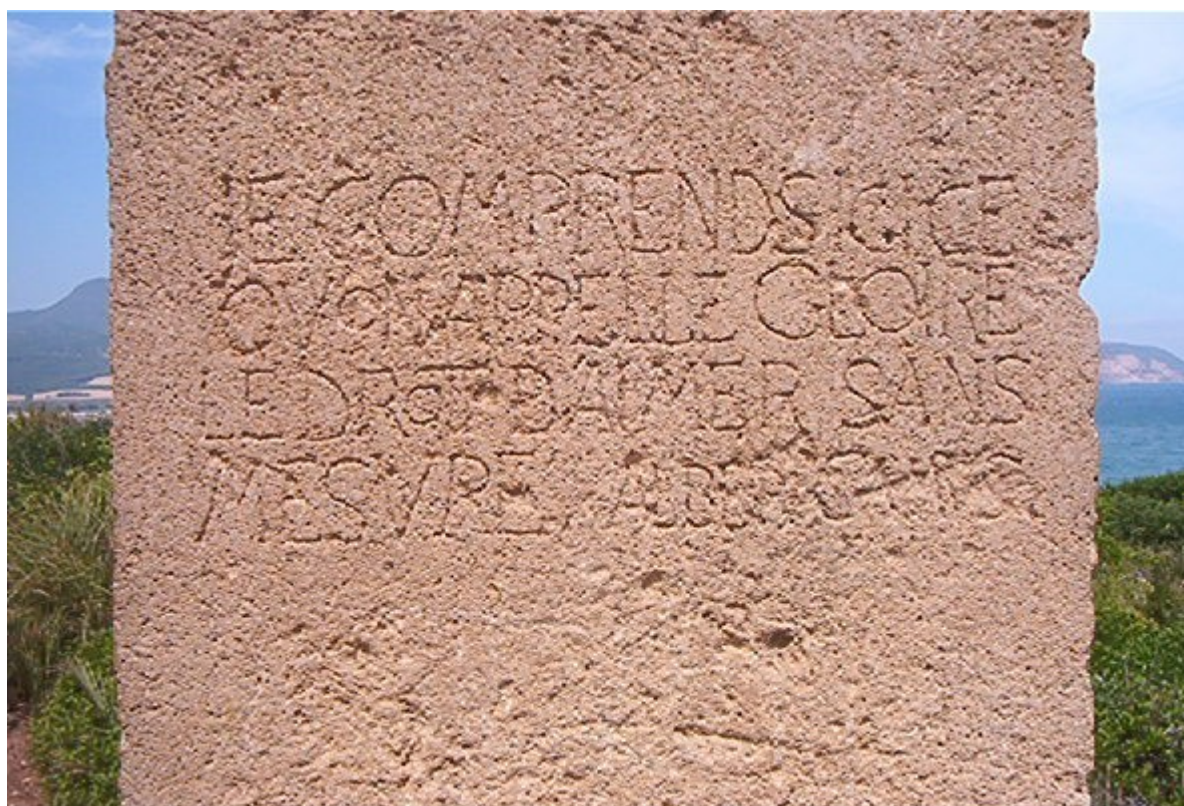
(1) Gilles Clément : Paysagiste, jardinier et écrivain français, né en 1943. A entre autre conçu le Parc André Citroën à Paris. (Voir : <http://www.gillesclement.com/>) (2) Jean Ferrat, auteur-compositeur-interprète français (1930 – 2010). (Voir : <http://www.jean-ferrat.com/>)

Remerciements

Avant tout, je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Olivier Darrieulat, pour avoir accepté le thème que lui avais proposé, *Décroissance et écologie humaniste*. Je le remercie pour ses bons conseils et l'encouragement qu'il n'a manqué de me donner au cours de ce travail. Ses conseils m'ont aidé à structurer mon travail, et d'avancer avec un rythme soutenu.

Je voudrais également remercier Karin Holter pour ses conseils en ce qui concerne Albert Camus.

Enfin, un grand merci à ma femme Yvonne, avec qui je partage le travail quotidien à notre ferme, et qui a bien voulu me remplacer quand j'étais occupé avec ce mémoire, à nos enfants, Frederikke et Olaf, qui m'ont initié aux mystères du traitement de textes, et à Olav Liseth qui m'a aidé avec la mise en page.



Illustrasjon 1: Stèle à Tipasa, gravée par des amis d'Albert Camus.

Table de matières

Résumé.....	iii
Remerciements.....	v
Table de matières.....	vii
1 Introduction.....	1
1.1 Une approche multidisciplinaire et mon choix de sources.....	1
1.2 Une approche personnelle.....	4
1.3 Lecture et nature.....	6
2 L'Urgence écologique.....	9
2.1 L'homme et la nature – une cohabitation conflictuelle depuis des millénaires.....	9
2.2 Aujourd'hui, l'urgence.....	11
2.3 Les grands défis écologiques.....	13
2.3.1 Les pollutions chimiques et organiques.....	14
2.3.2 Les nouvelles pollutions.....	16
2.3.3 Le changement climatique.....	17
2.3.4 L'épuisement des ressources renouvelables et non-renouvelables.....	18
3 L'écologie. Peut-elle être humaniste ?.....	21
3.1 L'homme et la nature.....	21
3.2 La politique de l'environnement vue comme une contrainte.....	23
3.2.1 Le transhumanisme.....	26
3.3 La politique de l'environnement vue comme une émancipation possible.....	28
3.3.1 Un homme, ça s'empêche ».....	30
3.3.2 « Reconsidérer la richesse ».....	31
4 André Gorz et Paul Ariès : L'écologie entre technologie, économie et politique.....	36
4.1 Pourquoi André Gorz et Paul Ariès?.....	36
4.2 Peut-on tout comptabiliser?.....	38
4.3 Modèles et réalité.....	40
4.4 Quantité et indifférence	43
4.5 Les trois crises.....	46
4.5.1 La crise économique.....	46
4.5.2 La crise sociale.....	48
4.5.3 La crise écologique.....	51
4.6 Crises, temps et espace.....	53
4.6.1 4.6.1 : La simultanéité des crises.....	53
4.6.2 Le capitalisme vert.....	54

4.7 Décroissance et écologie humaniste.....	56
4.8 La civilisation automobile : une dépendance aliénante ?.....	58
4.9 La ferme : l'homme et les écosystèmes.....	60
4.9.1 Le jardin agricole.....	60
4.9.2 L'agronomie hétéronome.....	62
4.9.3 Alternatives.....	63
5 Albert Camus: L'homme et le monde, conflit ou amour?.....	65
5.1 L'homme, un étranger dans le monde?.....	65
5.1.1 La solitude de l'homme.....	65
5.1.2 Un spectateur.....	67
5.1.3 Un homme absurde?.....	70
5.2 Accepter le monde tel qu'il est? Le dilemme du nihilisme.....	71
5.3 Dire oui et dire non.....	74
5.4 Être et devenir.....	75
5.4.1 Refuser la souffrance.....	75
5.4.2 Les valeurs contre l'histoire.....	77
5.5 La pensée du midi – tension et équilibre.....	78
5.5.1 Le conformisme et l'efficacité.....	78
5.5.2 « de cette mort renaît une valeur».....	80
5.6 Ma vie et la tienne	81
5.6.1 Dépasser le nihilisme.....	81
5.6.2 L'ombre et la lumière.....	82
5.7 Sentir, aimer et créer.....	83
5.7.1 Sensualisme.....	83
5.7.2 La création.....	84
5.7.3 Un seul devoir : aimer	86
6 Jean-Marie Gustave Le Clézio : entre révolte et fusion avec le monde.....	89
6.1 L'homme, l'écologiste et le révolté	89
6.1.1 L'homme.....	89
6.1.2 L'écologiste.....	90
6.1.3 Le révolté.....	91
6.2 «Je me révolte».....	93
6.2.1 Étranger dans un monde silencieux.....	93
6.2.2 Les bruits assourdissants.....	94

6.2.3 L'homme et les agressions de la civilisation mécanique.....	95
6.2.4 L'auto	96
6.2.5 L'homme et les agressions du monde commercial.....	98
6.2.6 Le règne de la quantité	100
6.3 «Donc nous sommes».....	101
6.3.1 Des mots pour être libre.....	101
6.3.2 «Voulez-vous m'adopter?».....	103
6.3.3 Être et partager.....	105
6.3.4 L'énigme et l'espoir.....	107
7 Conclusion.....	112
7.1 Sur l'autoroute vers l'avenir?.....	112
7.2 La démesure et la mesure.....	113
7.2.1 La démesure écologique.....	113
7.2.2 La démesure économique et socioculturelle.....	115
7.3 Retrouver la mesure.....	120
7.3.1 La limite.....	120
7.3.2 Être ou avoir.....	122
7.4 La quête de sens.....	123
7.4.1 La culture du quotidien	123
7.4.2 La poésie du monde.....	124
7.4.3 Une pensée sur une crête.....	125
7.5 En guise de conclusion : langage et réalité, théorie et pratique.....	126
Bibliographie.....	132
Annexe 1.....	144

1 Introduction

1.1 Une approche multidisciplinaire et mon choix de sources

Aujourd'hui il est impossible de réfléchir sur l'organisation de la société et des activités de l'homme, sans en même temps se demander quelle est la place de l'homme dans son environnement. On ne peut pas ouvrir un journal sans tomber sur des articles sur la dégradation de notre environnement, qu'il s'agisse du bruit d'une autoroute, de fuites de matières radioactives d'une centrale nucléaire, d'espèces végétales ou animales menacées (ou déjà disparues), de recherches indiquant de possibles effets néfastes sur la nature ou sur notre santé des plantes génétiquement modifiées, des victimes de l'amiante ou d'autres produits chimiques, des gaz à effet de serre, etc. Il semble que nos succès économiques reviennent vers nous comme un boomerang, et menacent pas seulement notre qualité de vie - qu'ils étaient sensés améliorer - mais aussi notre existence même.

Il y a donc - et j'y reviendrai dans le premier chapitre de mon master - une urgence écologique. Il y a urgence d'adapter nos activités, notre production, aux capacités de notre environnement, c'est à dire ne pas le dégrader par des pollutions, ni surexploiter ses ressources. Je montrerai aussi qu'il y a un large consensus politique sur les défis que nous avons à affronter, mais qu'il y a des divergences sur les moyens à utiliser pour le faire.

Dans ce master, je me limiterai à décrire et discuter une approche très minoritaire, mais qui semble gagner en audience, et qui me semble fructueuse. Cette approche, je la nommerai "Décroissance - écologie humaniste". Elle suppose que les dégâts que nous causons à notre environnement ne sont pas juste des dégâts dus à une mauvaise adaptation technologique de nos industries, transports etc., mais à notre façon d'organiser nos sociétés, et en premier lieu notre économie: "les mauvais rapports entre l'homme et l'environnement découlent le plus souvent, et de plus en plus, des mauvais rapports entre les hommes (et les femmes) eux-mêmes" (Lipietz, 2003, p. 57).

Je me limiterai aussi à étudier ce courant de pensée en tant que pensée politique, et pas comme courant politique, c'est à dire ses différentes façons de s'organiser: partis, associations, presse etc. J'ai voulu essayer de comprendre comment pensent les "objecteurs de croissance" (Ariès, http://www.dailymotion.com/video/xamo6y_paul-aries-objecteurs-de-

[croissance_news](#)), comment ils voient la société et la place de l'homme dans la société et dans la nature, et comment ils imaginent la transition vers une société et une vie plus conformes à leur idéologie - si l'on peut utiliser le mot idéologie pour un courant de pensée aussi multiple et ouvert.

En commençant mon travail, je me suis aperçu qu'il y a une abondance de littérature sur mon thème, et qu'un grand nombre de penseurs, d'économistes, de sociologues et d'anthropologues etc, s'y sont intéressés. Il m'a donc fallu faire un choix d'auteurs, de sources primaires et de sources secondaires. Je me suis décidé à choisir des penseurs qui comptent beaucoup pour ce courant de pensée: l'économiste André Gorz et le politologue et le militant Paul Ariès. Leurs approches divergent un peu, mais pas trop pour être comparées et se compléter. La pensée de Gorz trouve ses racines dans une interprétation - certes un peu hétérodoxe -. de Karl Marx, et du théologien et philosophe autrichien Ivan Illich, tandis que Paul Ariès puise surtout dans les socialistes utopiques français du XIXe siècle. André Gorz (1923 -2008, il commence à s'intéresser à l'écologie assez tard dans sa vie ; et le chemin qui l'y mène, est sa critique de l'organisation du travail et de l'aliénation de l'homme dans la société capitaliste/ la société de consommation. Il a travaillé comme journaliste dans Le Nouvel Observateur.

Paul Ariès est né en 1959 ; il a écrit un grand nombre de livres, essentiellement sur les sectes religieuses et sur la décroissance. Il est aussi militant dans le mouvement pour la décroissance, entre autre comme rédacteur des magazines *Le Sarkophage* et *Les Zindigné(e)s* (1). Ils se sont tous les deux prononcés pour une décroissance de notre production, c'est à dire un rétrécissement de la sphère économique dans la société, et ils placent tous les deux l'homme, sa liberté et ses besoins au coeur de leurs pensées.

On peut donc les appeler tous les deux des "écologistes humanistes", et ils soulignent tous les deux que le but de la limitation des activités économiques (le travail), est de libérer plus de temps pour des activités libres et créatrices (l'oeuvre). Il est aussi significatif que l'inventeur du concept écologie humaniste est un nos plus grands paysagistes, Gilles Clément. Le paysagiste, qui est un artiste du végétal, se trouve en effet à mi-chemin entre la culture et la nature, et le but des jardins de Gilles Clément est exactement de créer des espaces qui permettent une réconciliation entre l'homme et les autres êtres vivants. Il me semble donc fructueux de compléter ces approches politiques et scientifiques par une approche artistique ou littéraire. Là aussi, je suis dans l'embarras du choix, mais j'ai choisi deux auteurs: Albert Camus et Jean Marie le Clézio. Ils sont aussi de deux générations différentes, et la thématique

de leurs oeuvres diffèrent aussi un peu, mais pas trop.

Cette approche multidisciplinaire me semble intéressante, pas seulement parce qu'elle permet de voir mon thème sous différents angles, mais aussi parce qu'elle est seule à même de capter les multiples facettes du sujet, de faire sortir le défi écologique d'une stricte logique scientifique et de le (ré)situer au coeur de la vie elle-même. Si les objecteurs de croissance ou les écologistes humanistes souhaitent se libérer des limites de la logique économique, ce n'est pas, je pense, pour s'emprisonner dans une étroite logique écologique.

Comme mon approche est en même temps philosophique, politique, littéraire et pratique, les sources sont abondantes. En essayant de les limiter, je me suis surtout penché sur les œuvres de Gorz, Ariès, Camus et Le Clézio. J'ai aussi trouvé beaucoup d'informations intéressantes dans des revues comme *L'Ecologiste* (1) dont les articles, bien que souvent de caractère militante, sont toujours bien documentés et annotés, *Entropia* (2), qui publie des articles de fond sur les aspects philosophique de la décroissance, et de *Les Zindigné(e)s*(3), un magazine à caractère très polémique, qui m'intéresse surtout parce que son rédacteur en chef est justement Paul Ariès. Les œuvres de l'économiste Serge Latouche (4), m'ont aussi beaucoup appris sur la critique de la croissance et de la pensée économique. Le journaliste Jean-Claude Guillebaud souligne un autre danger très de la pensée économique et de sa tendance à tout quantifier, dans son livre sur la transhumanisme, *la Vie vivante* (2011).

En ce qui concerne mes deux auteurs littéraires, tous les deux lauréats du Prix Nobel – Albert Camus en 1957 et Jean-Marie Le Clézio en 2008 – les biographies et critiques littéraires ne se comptent pas. La grande « biographie des idées » (Onfray, 2012, p. 9), *L'Ordre libertaire* (2012) colle à mon thème parce que Michel Onfray voit en Albert Camus un héritiers des socialistes utopiques du XIX^e siècle, dont se réclament aussi les décroissantistes (voir Arnaud du Crest dans *Entropia* No 10, printemps 2011). Je l'ai pourtant lu avec précaution, parce qu'on ne sait pas toujours où termine Camus et où commence Onfray... Aussi l'analyse du roman *L'Étranger*, de Karin Holte, *Meursault, en fremmed ?* (1968), et *Le Dictionnaire Albert Camus* (2009) sous la direction de Jeanyves Guérin m'ont été très utiles. L'analyse de l'oeuvre de Jean-Marie Le Clézio fait par Miriam Stendal Boulos dans *Chemins pour une approche poétique du monde, Le roman selon J.M.G Le Clezio* (1999) m'a beaucoup aidé à comprendre la relation entre langage et réalité, et donc entre l'homme et le monde dans l'oeuvre de cet auteur. Le livre *Le Clézio, 'peintre de la vie moderne* » de Marina Salles (2007) donne une vision plus contrastée, plus ambiguë du rapport entre l'écrivain et le monde

(moderne, et complète l'analyse) de Miriam Stendal Boulos. Plusieurs entretiens avec Paul Ariès, André Gorz et Jean-Marie Le Clézio sont aussi disponibles sur la toile, ce qui m'a permis de compléter mes sources écrites.

Au cours de mon travail, je me suis aperçu que le thème, ainsi que le fait d'avoir choisi quatre auteurs différents comme sources principales, me poussaient à dépasser les 120 pages conseillées pour un mémoire de master. Je trouve pourtant que chacun des quatre auteurs apporte des points de vue intéressants, et permet d'enrichir la réflexion autour de la décroissance et de l'écologie humaniste.

1.2 Une approche personnelle

Nous ne vivons pas seulement en tant qu'acteurs économiques, écologiques, artistiques, etc. Nos différents rôles dans la société sont plus ou moins liés. Les questions sur la place de l'homme dans son environnement sont donc des questions existentielles. D'où mon approche assez personnelle du thème: les questions liées à l'écologie et la décroissance sont revenues dans ma vie à plusieurs reprises, sous différents angles. Comme j'ai grandi dans la banlieue d'Oslo, j'ai pu apercevoir les résultats de la croissance économique quand les bosquets, les prairies et les vergers se transformaient en lotissements et autoroutes.

Mais la première fois que j'ai senti vraiment l'importance de la nature pour moi, fut lors de mon séjour d'une année à Lille. Bien sûr, je ne pouvais pas espérer retrouver les forêts, les îles ou les montagnes norvégiennes dans ce plat pays, et j'ai compris que cela me manquait. En sortant de la ville à vélo, on voyait au mieux des champs de monocultures – souvent entrecoupés d'autoroutes et des lignes à haute tension. Vu de la selle d'un vélo, ce paysage me semblait inhumain – ce qui est évidemment un paradoxe parce que ce paysage est façonné par l'homme. Le rapport entre l'homme et la nature est plus complexe que ce que je croyait.

En même temps, j'ai découvert – enfant gâté de la social-démocratie scandinave – que l'homme n'est pas seulement un loup pour la nature – mais aussi pour ses semblables. Les régions industrielles du Nord de la France étaient (en 1980 -81) fortement frappées par la crise économique, et le chômage touchait déjà beaucoup de Lillois. Dans la rue où j'habitais, un association caritative distribuait des sacs de pommes de terre aux plus démunis, dans certaines maisons un carreau de fenêtre était remplacé par un sac en papier ou un vieux journal. Cela semblait absurde et inhumain dans pays riche où un meilleur partage des richesses aurait

permis à tous de vivre dignement. Ce n'est pas forcément la richesse nationale qui détermine le niveau de vie de ses habitants, et la compétition économique peut avoir des effets néfastes pour ceux qui ne font pas partie des gagnants.

Mes expériences à Lille m'ont donc emmené vers des études de sociologie, et j'ai écrit mon *mellomfagsoppgave* sur la société de consommation, ou plus précisément sur la transformation d'un produit matériel en objet de désir, en m'appuyant sur des œuvres de Karl Marx, Jean Baudrillard et Henri Lefebvre. J'ai terminé mes études en 1986 avec un semestre d'Histoire des idées (*semesteremne i livssyn og etikk*) et une rédaction sur l'écologie dans les différents courants politiques (libéralisme, conservatisme et socialisme), en m'appuyant sur les œuvres de Johan Galtung et Arne Næss.

Ni la sociologie, ni la philosophie prépare vraiment à l'agronomie, mais ces études ont quand même été déterminantes dans mon choix du métier de paysan. Ce métier m'a permis de mettre en pratique une partie de ce que j'avais étudié, et il m'a aussi permis de mieux voir tous les obstacles que l'on rencontre sur le chemin des théories vers la pratique. J'ai essayé d'adapter mes idées à la vie quotidienne à la ferme – et vice-versa. J'ai essayé de voir comment on peut humaniser le travail et comment on peut le diversifier pour mieux s'épanouir, et comment trouver l'équilibre délicat entre travail et temps libre – ou si une telle distinction fait sens sur une petite ferme. J'ai essayé de trouver ce qu'André Gorz nomme « la norme du suffisant », et j'ai réfléchi sur le conflit possible entre l'autoproduction/l'autosuffisance et le besoin que sent tout homme, d'être utile pour les autres.

Évidemment tous ne peuvent pas (re)devenir paysans, et mes expériences sur une petite ferme dans les montagnes norvégiennes ne sont pas transposables à tous les métiers, ni à la société entière. Elles m'ont pourtant aidé à mieux comprendre quelques sujets de divergence entre les penseurs de la décroissance : entre l'utopisme et la réforme, entre la révolution et la révolte, entre « les lendemains qui chantent » et le désir de chanter « ici et maintenant », entre une approche locale et une approche globale, entre la démocratie directe prônée par quelques décroissantistes, et la démocratie parlementaire défendue par d'autres, entre l'idéal d'ascèse, souvent liée à la pensée de la décroissance par ses adversaires, et la joie de vivre (sous-titre du journal *La Décroissance* (5)), ou entre des stratégies basées sur le choix de la simplicité volontaire comme acte individuel, les alternatives concrètes souvent réalisées par des groupes de personnes, et le travail politique traditionnel.

Cette approche personnelle comporte évidemment des dangers. J'ai aussi beaucoup hésité avant de proposer la décroissance comme thème pour mon mémoire, et je ne cacherais pas que je pense que ça peut être risqué de choisir un thème qui m'a tant occupé et sur lequel j'ai déjà pas mal écrit. Il y a un risque que je « tourne en rond » plutôt que d'avancer. En même temps, je pense que la pensée de la décroissance comporte tant d'aspects – économiques, politiques, éthiques, sociétaux – qu'il reste encore beaucoup à découvrir.

1.3 Lecture et nature

C'est pourtant un penseur/auteur qui n'a jamais utilisé – en tout cas de ce que je sache – les mots décroissance ou écologie – qui m'a donné le courage et l'envie de revenir sur ce thème. C'est en relisant *L'homme révolté* de Camus, que j'ai découvert l'importance du sentiment de l'absurde dans la pensée de la décroissance, et que cette pensée est (ou peut être) un humanisme. J'ai aussi découvert le conflit entre une approche humaniste de ce thème et une approche plus purement écologique, et ce que cela implique pour notre compréhension de la relation entre l'homme et la nature et de la nature de l'homme même. Je pense aussi la quête de sens, que Camus définit comme la base de la révolte et de la valeur humaine, peut nous aider à trouver des alternatives à l'*homo oeconomicus*, à la rationalité instrumentale et à la croissance sans fin ni but. Sa définition de la révolte peut aussi nous aider à espérer et à nous battre même si la compréhension ou la volonté d'agir face aux grands défis de notre temps (changement climatique, pauvreté/faim, pollution et épuisement des ressources naturelles) ne sont pas toujours au rendez-vous.

Je pense que nous sommes beaucoup à nous reconnaître dans le sentiment de l'absurde, provoqué par le face à face quotidien entre nous-même qui cherchons un sens dans la vie, et et monde qui n'en comporte pas. Le grand succès international de l'oeuvre de Camus en témoigne.

J'ai fait face au « silence du monde » (Camus, 1951, p. 16) la première fois le 21 juillet 1969, à l'âge de neuf ans. Le jour où le premier astronaute a mis ses pieds sur la lune. Mes instituteurs et mes parents m'avaient incité à regarder cet événement à la télé, mais je n'ai pas suivi ce conseil, tellement cet événement me semblait dénué de sens, et même contraire à tout bon sens. J'avais déjà entendu parler d'enfants qui souffraient de faim, et il me paraissait absurde de dépenser tant d'argent et de force pour qu'un homme mette ses pied sur la lune, tandis que des êtres humains sur la terre manquaient du plus essentiel pour vivre. Aujourd'hui

je pense que « c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme » (Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 37), qui m'avait déjà choquée. Si les enfants ne sont pas encore des êtres rationnels, ils désirent autant que nous autres adultes de comprendre le monde, et refusent ce qui les choque, et surtout ce qui choque leur morale. Il va sans dire que mon refus n'a pas été compris.

Le petit livre de Stéphane Hessel (6), *Indignez-vous*, ainsi que mes études sur les courants de pensée de la Résistance, ont aussi aidé à approfondir mes connaissances des fondements humanistes de la pensée de la décroissance. J'ai aussi trouvé une écologie humaniste dans les livres de l'écrivain très parisien Anatole France (7), et surtout dans le personnage Nectaire, un des protagonistes du roman *La Révolte des anges*.

Selon Paul Ariès, un des penseurs de la décroissance, et du biologiste suédois Urban Emanuelsson (voir Emanuelsson, 2009, pp. 43-44) il existe une approche plus spécifiquement européenne à l'écologie qui fait une large place à l'homme et aux paysages façonnés par l'homme – contrairement à une approche nord-américaine (et scandinave?) qui favorise la nature sauvage. Est-ce qu'il existe des particularités spécifiquement françaises aussi – peut-être liées à « la pensée du midi » (Camus) ? Serge Latouche discute cette éventualité sans conclure dans son dernier livre (voir Latouche, 2010, pp. 163 -78).

Nos rapports avec la nature sont conflictuels. Est-ce la faute à Voltaire (8), ou la faute à Rousseau (9) ? C'est peut-être une question qui regarde les penseurs de la décroissance aujourd'hui même si les décroissants se réfèrent peu à Rousseau, et surtout pas à Voltaire. Dans le temps j'ai lu le *Contrat social* et *Candide*, et on y retrouve beaucoup de thèmes discutés aujourd'hui : l'homme et la nature, l'organisation de la société juste et harmonieuse, mais aussi la révolte et le sentiment de l'absurde. Je pense donc qu'il sera utile de rappeler que les questions que se posent Albert Camus, Jean-Marie le Clézio, André Gorz et Paul Ariès ont été au coeur de la réflexion de philosophes et d'écrivains au moins depuis les Lumières.

Notes :

- (1) *Les Zindigné(e)s* - la revue des résistances et des alternatives: Magazine fondé par Paul Ariès en 2012. mensuel à partir d'octobre 2013. Voir : <http://www.les-indignes-revue.fr/>

-
- (2) *L'Écologiste* : Édition française du magazine britannique *The Ecologist*. Voir : <http://www.ecologiste.org/>
- (3) *Entropia* : « Revue d'étude théorique et politique de la décroissance ». Voir : <http://www.entropia-la-revue.org/>
- (4) Serge Latouche: économiste français, né en 1940, professeur émérite à la faculté de droit, économie et gestion Jean Monnet (Sceaux) de l'[Université Paris-Sud 11](#)
- (5) Jean-Claude Guillebaud: journaliste et écrivain français, éditorialiste au *Nouvel observateur* depuis 2010. « Né le 21 mai 1944 à Alger, Jean-Claude Guillebaud est licencié en droit, diplômé d'études supérieures de sciences criminelles» (<http://www.franceinter.fr/personne-jean-claude-guillebaud>)
- (6) Michel Onfray: philosophe et écrivain français, né en 1959. Il a créé l'Université populaire de Caen en 2002 et l'Université populaire du goût en 2006.
- (7) Jean Baudrillard: (1929 -2007) Philosophe français.
- (8) Henri Lefebvre: (1901 -91) Sociologue français
- (9) Johan Galtung : Sociologue et mathématicien norvégien, né en 1930
- (10) Arne Næss : (1912 -2009) Philosophe norvégien, inventeur du concept *écologie profonde*.
- (11) Le journal *La Décroissance*: «le mensuel des objecteurs de croissance». Voir: <http://www.ladecroissance.net/>
- (12) Stéphane Hessel: (1917 -2013): Diplomate, militant politique et résistant français.
- (13) Anatole France : (1844 -1924), écrivain français, prix Nobel de la littérature 1921
- (14) Voltaire : (1694 – 1778), philosophe français.
- (15) Jean-Jacques Rousseau : (1712 -1778), philosophe français

2 L'Urgence écologique

« *Que restera-t-il sur la terre*

Dans cinquante ans

On empoisonne les rivières

Les océans »

Jean Ferrat : *Restera-t-il un chant d'oiseau?*, 1976

2.1 L'homme et la nature – une cohabitation conflictuelle depuis des millénaires

L'homme a toujours vécu dans, avec et de la nature. Ceci est d'une évidence banale. Sans son environnement naturel, l'homme ne pourrait pas exister. En cela il ressemble au renard et au pin. Il en a besoin pour se nourrir et pour respirer. Ce qui distingue le rapport entre l'homme et la nature du rapport entre n'importe quel animal (ou plante) et la nature, c'est que l'homme (*Homo habilis*) depuis environ 3 millions d'années, développe des outils pour changer son environnement. Bien sûr, il y a des singes qui utilisent des bouts de bois pour fouiller la terre ou des termitières, mais l'homme est seul à façonner de vrais outils, confectionnés pour des fins précis. Par cela même, l'homme est seul à influencer son environnement autrement que par son nombre. Les prédateurs peuvent exterminer leurs proies s'ils sont trop nombreux, mais les hommes ont un impact sur la nature, pas seulement à cause de notre nombre, mais à cause de la qualité de nos outils. A cause d'eux, nous sommes infiniment plus efficaces que les autres animaux, et notre efficacité a énormément évolué au cours de l'histoire. Avec sa hache en silex le *Homo erectus* passait peut-être une bonne journée à abattre quelques arbres. Le bûcheron de la fin du 19e et du début du 20e siècle en coupait une vingtaine avec sa scie. Avec une tronçonneuse, il en coupait une cinquantaine, tandis qu'un homme avec une machine d'exploitation forestière en coupe plusieurs centaines.

Voilà notre génie, notre chance – et notre drame, et peut-être notre tragédie, comme le suggère Serge Latouche : « La catastrophe qui nous menace rejoint la fatalité de la tragédie, c'est la sanction de l'*hubris* du héros, c'est à dire sa démesure » (Latouche, 2010, p. 44-45)

Ce drame ou cette tragédie, n'est pas nouveau – elle accompagne l'homme depuis au moins

l'âge néolithique, peut-être même avant : « c'est avec *Homo sapiens sapiens* que l'on assiste durant les 40 000 dernières années à une véritable explosion technique et culturelle » (Mazoyer, Roudart, 2002, p. 63). Les premières peintures pariétales datent aussi de cette époque.

C'est pourtant avec l'invention de l'agriculture (champs cultivés, semences triées, domestication des premiers animaux) que l'homme a commencé à façonner la nature à grande échelle. C'est la révolution du néolithique qui permet à l'homme de se distinguer véritablement des animaux dont il était issu : « Dès l'origine, l'agriculture humaine est donc bien différente de celle des fourmis ou des termites. Chaque espèce de fourmi ou de termite cultivatrice ou éleveuse est en effet associée à une seule

espèce domestique, qu'elle élève ou cultive toujours de la même manière ». (Ibid. p. 63). Le travail de l'homme par contre, est dynamique parce que l'homme invente toujours de nouveaux outils et de nouvelles manières d'organiser le travail : L'homme n'est pas né agriculteur (ou pompier, ou instituteur), il l'est devenu par ses propres forces.

Serge Latouche cite plusieurs exemples de ces catastrophes: « la société de l'île des Pâques, la civilisation maya, celle des vallées de l'Indus (Mohenjo-Dahro, Harappâ ou les Vikings de Groenland » (Latouche, 2010, p. 36). Ces catastrophes sont en général dues à une mauvaise adaptation à l'environnement : les vikings de Groenland n'ont pas su s'adapter au refroidissement du climat, et les habitants de l'île des Pâques ont surexploité les ressources forestières de l'île. Les premiers agriculteurs des régions sèches sont aussi victimes de leurs forces productives : « Dans ces régions, le déboisement commença dès le VII^e millénaire avant Jésus Christ, et il contribua sans doute à l'assèchement du climat qui aboutit, au Ve millénaire, à la désertification d'une bonne partie de ces régions » (Mazoyer et Roudard, 2002, p. 163). L'homme n'a pas dû attendre l'invention du tracteur et des engrais chimiques pour épuiser les sols, et déjà Platon constatait : « Ce qui reste à présent, comparé à ce qui existait alors, ressemble à un corps décharné par la maladie. Tout ce qu'il y avait de terre grasse et molle s'est écoulé et il ne reste plus que la carcasse nue du pays (...) Il y avait sur les montagnes de grandes forêts (...) il y avait aussi de grands arbres à fruits, et le sol produisait du fourrage à l'infini pour le bétail. Il recueillait aussi les pluies annuelles de Zeus et ne perdait pas comme aujourd'hui l'eau qui s'écoule de la terre dénuée dans la mer » (Fedili, 2005, p. 45). La tragédie se répète sous l'Empire romain, ou à cause des « limites relativement inélastiques de l'espace aménageable et exploitables avec les techniques et les méthodes du

moment » ou (hypothèse retenue par Mazoyer et Roudard) « chaque phase de prospérité aurait été le fruit du déploiement d'un nouveau système hydraulique, dont le fonctionnement aurait entraîné, à très long terme, une crise écologique » (Mazoyer et Roudard, 2002, p. 221). Épuisement et salinisations des sols ainsi que perte de couverture végétale et biodiversité semblent donc accompagner l'homme depuis des millénaires.

Les autres problèmes environnementaux sont apparus plus tard. Avant la révolution industrielle du XIX^e siècle, la pollution chimique restait un problème lié à certains métiers (par exemple les tanneurs), ou à certaines pratiques bien déterminées comme l'utilisation de plomb ou la fumée des feux pour la préparation des repas et le chauffage des maisons.

Aujourd'hui, les thèmes qui figurent à la une des journaux, comme bien sûr l'effet de serre, mais aussi les centrales nucléaires, les organismes génétiquement modifiés ou les nanotechnologies, sont des problèmes liés aux inventions d'après la deuxième guerre mondiale, c'est à dire des problèmes sans précédent dans l'histoire humaine. Pourtant, ne sont-ils pas nés du même «*hubris* » mentionné par Serge Latouche, et qui semble hanter l'homme depuis l'invention de la hache à silex ?

2.2 Aujourd'hui, l'urgence

« Notre maison brûle et nous regardons ailleurs. La nature, mutilée, surexploitée, ne parvient plus à se reconstituer, et nous refusons de l'admettre. L'humanité souffre. Elle souffre de mal-développement, au Nord comme au Sud, et nous sommes indifférents. La terre et l'humanité sont en péril, et nous sommes tous responsables » (Jacques Chirac, le lundi 2 décembre 2002 au sommet de la terre, Johannesburg, cité par

Wikipedia, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Notre_maison_br](http://fr.wikipedia.org/wiki/Notre_maison_br%C3%BBle_et_nous_regardons_ailleurs)

%C3%BBle_et_nous_regardons_ailleurs). Selon l'ancien Président de la République (1995 - 2007) nous sommes donc tous « responsable ». L'économie nord-américaine est « boulimique en ressources naturelles » (Ibid.), « l'Asie serait menacée d'empoisonnement » (Ibid) et l'Afrique

« accablée par les conflits, le sida, la désertification, la famine » (Ibid.). Nous sommes aussi (presque) tous conscients du danger et peut-être même de l'urgence. Aussi le Parti communiste français concluait que Jacques Chirac avait trouvé « les mots justes » (Ibid.). La France, ainsi que L'Union Européenne mettent en place un marché de carbone pour lutter

contre l'effet de serre, une politique de promotion de l'agriculture biologique pour lutter contre les effets néfastes de l'agriculture industrielle, le programme REACH (1) pour limiter les pollutions chimiques, etc... Même au niveau mondial, les grands défis sont acceptés par la plupart des pays. Ce sont les mesures à prendre qui divisent partis politiques, économistes et autres scientifiques.

Il y a donc urgence. Selon Michel Rocard, ancien premier ministre (1993-94), Dominique Bourg, professeur à la faculté des géosciences de l'Université de Lausanne et Florian Augagneur, philosophe à l'institut d'études politiques à Paris, « le genre humain (est) menacé » (http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/04/02/le-genre-humain-menace_1502134_3232.html). Ils ajoutent : « c'est à la barbarie que nous sommes en train de nous exposer » (Ibid.) parce que la pollution et la rareté de ressources « produiront les pires inégalités entre ceux qui auront les moyens de s'en protéger, pour un temps, et ceux qui les subiront » (Ibid.). Pour ces auteurs, la crise écologique est aussi une crise de civilisation, parce que nous sommes victimes de « l'incroyable étendue de notre puissance » (Ibid.) – c'est à dire du même *hubris* qui amenait les premiers agriculteurs du Sahel, les Grecs et les Romains de l'Antiquité à épuiser leurs sols. Le combat pour survivre dans un monde où chacun (chaque entreprise, chaque nation, chaque individu) doit se battre pour accéder aux ressources essentielles et pour se protéger contre pollutions et changement climatique, va détruire la civilisation et la démocratie : « La démocratie sera la première victime de l'altération des conditions universelles d'existence que nous sommes en train de programmer » (Ibid.).

La crise écologique est donc un défi pour la démocratie. Après les élections présidentielles et législatives en 2007, le nouveau Président, Nicolas Sarkozy, lance le processus Grenelle Environnement. D'après le modèle des accords de Grenelle entre le gouvernement Pompidou, les syndicats et les organisations patronales en 1968,

(voir 2006-un-siècle-d'engagement, 1387/a-l-heure-de-la-reconstruction-de, 1438/legislation-du-travail, 1440/les-accords-de-grenelle <http://travail-emploi.gouv.fr/le-ministere,149/le-comite-d-histoire,430/1906-ords-de-grenelle-27-mai-68,9770.html>) Nicolas Sarkozy invitait « l'État et les représentants de la société civile afin de définir une feuille de route en faveur de l'écologie, du développement durable, les collectivités locales et de l'aménagement durable » (. www.legrenelle-environnement.fr/Loi-Grenelle-1,74.html). Selon cette stratégie, la démocratie constitue donc un outil important pour affronter le défi écologique, et « elle

entend favoriser et accélérer la prise en compte de ces nouveaux défis par tous les acteurs » (Ibid.) : « lutter contre les changements climatiques...préserver la biodiversité et les ressources naturelles...instaurer un environnement respectueux de la santé... adopter des modes de production et de consommation durable...construire une démocratie écologique » (Ibid.)

Selon le même texte gouvernemental, il y a « urgence d'agir contre la dégradation de l'état de notre planète » (Ibid). C'est la même urgence, le besoin d'agir ou d'éviter d'agir avant même de provoquer une catastrophe, qui fait que le principe de précaution soit inscrite depuis 2005 dans la Constitution française.

Si l'on peut conclure qu'il y a un large consensus politique qu'il y ait une urgence écologique, il y a évidemment beaucoup de divergences en ce qui concerne les remèdes à appliquer. C'est entre autre pour cette raison qu'il y a des partis verts (Europe – Écologie et le Parti pour la décroissance), et que les autres partis ne sont non plus toujours d'accord sur la politique environnementale. Pour les uns, le défi écologique est surtout un problème technologique, pour les autres un problème de civilisation. André Gorz distinguait déjà en 1974 entre « leur écologie et la notre » (http://www.frontdegaucheaquitaine.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=69:face-a-la-crise-ecologique-unir-l-ecologie-et-la-justice-sociale&catid=34:ca-vous-interesse&Itemid=56) Je n'entrerai pas ici dans cette discussion (j'y revendrai parce que c'est le thème de ce mémoire). Je me contenterai de constater un certain consensus politique autour de l'urgence d'agir face au changement climatique, la pollution chimique et organique, l'appauvrissement de la biodiversité et l'épuisement des ressources naturelles.

2.3 Les grands défis écologiques

Ceci n'est pas un traité de sciences naturelles. Je ne ferai donc pas un exposé détaillé du côté technique des défis écologiques et je me bornerai à constater que notre environnement est menacé de différentes manières. Le thème de ce mémoire est « L'écologie humaniste et la décroissance », et pas des problèmes environnementaux spécifiques. Mon sujet et donc comment l'homme peut relever les défis écologiques, pas ces défis en soi.

Il y a certes des divergences scientifiques en ce qui concerne la gravité et même la nature des problèmes, mais je pense qu'il peut être fructueux de grouper ces menaces en

- Les pollutions chimiques et organiques

- Les pollutions nouvelles : nucléaire, organismes génétiquement modifiés (ogm) et nanotechnologies
- Les changements climatiques
- L'épuisement des ressources renouvelables et non-renouvelables.

2.3.1 Les pollutions chimiques et organiques

Les pollutions chimiques et organiques font parti des dégâts écologiques auxquels beaucoup de personnes sont confrontés dans leur vie quotidienne. On les rencontre dans nos maisons (peintures et autres produits chimiques), dans l'air (gaz d'échappement), dans notre travail (un grand nombre de produits chimiques), dans la nourriture, sur le littoral (marée vertes) et dans l'eau que nous buvons.

Selon l'association Eau et rivières de Bretagne : « Sur les 104 usines de production d'eau potable installées sur les rivières et les captages souterraines de Bretagne, 63 ont été contraintes de s'équiper de dispositifs de traitement de pesticides ». (<http://www.eau-et-rivieres.asso.fr/index.php?69/87>) Les produits chimiques sont donc partout : selon une « Enquête sur les substances chimiques présente dans notre alimentation » effectuée pour générations futures, Health & Environmental Alliance, le Réseau environnement santé et WWF France en 2010, dans l'alimentation quotidienne d'un enfant de dix ans, on a trouvé : « Cent vingt-huit résidus, quatre-vingt-une substances chimiques, dont quarante-deux sont classées cancérogènes possibles ou probables et cinq substances classées cancérogènes certaines ainsi que trente-sept substances susceptibles d'agir comme perturbateurs endocriniens » (Le Monde.fr, le 1er décembre 2010, cité par Robert, 2011, p. 412)

C'est pour la même raison que L'Artac, association pour la recherche anti-cancéreuse, a lancé le 7 mai 2012 l'Appel de Paris contre la pollution chimique (www.appel.artac.info) . L'appel souligne les effets néfastes de certains produits chimiques sur la santé, et demande aux autorités d'appliquer le principe de précaution vis à vis de tous les produits chimiques pour lesquels... il existe un danger présumé grave et/ou irréversible pour la santé humaine, et de façon générale pour l'environnement ». (L'Appel de Paris, cité par *L'Écologiste*, no 13, juillet – août 2004, p. 27)

Pour le Grenelle Environnement, six groupes de travail avaient été constitués, dont un qui

avait pour but d'« instaurer un environnement respectueux pour la santé » (www.legrenelle-environnement.fr/Loi-Grenelle-1,74.html). Le plan élaboré dans le cadre du Grenelle Environnement comporte deux volets :

« -Le retrait du marché dans les meilleurs délais des produits contenant les 53 substances actives les plus préoccupantes, dont 30 avant la fin 2008.

-L'élaboration d'un plan de réduction de 50% de l'usage des pesticides dans un délai de dix ans 'si possible' » (Veillerette dans *L'Écologiste*, no 24, octobre-décembre 2007). L'utilisation de produits chimiques dans l'agriculture est aussi une préoccupation centrale pour le Conseil économique et social, et dans son rapport « Quels besoins en services pour l'agriculture du XXI^e siècle ? ». il souligne « les questions sur le réchauffement climatique et sur les conséquences des résidus des pesticides sur la santé » (cité par Veillerette dans *L'Écologiste*, no 22, avril – juin 2007).

L'utilisation de différents produits chimiques sont intimement liée au mode de production de la société de consommation, parce que soit ces produits permettent de fabriquer des objets plus rapidement et moins chers qu'avec des matières naturelles, soit qu'ils entrent dans l'agriculture industrielle pour protéger des plantes fragilisées par l'utilisation massive d'engrais. Un meilleur contrôle de leurs effets possibles sur l'environnement et sur la santé humaine est certes souhaitable et nécessaire, mais face à l'augmentation rapide du nombre de ces produits de synthèse, on peut se demander s'il est possible de les tester tous, pas seulement sur leurs effets pris un par un, mais aussi sur l'impact qu'ils ont ensemble sur nous et sur la nature— c'est à dire l'effet cocktail. Cet effet peut se produire pas seulement comme une synergie entre différents produits vendus sur le marché, mais aussi dans un seul et même produit – sans que les autorités en soient conscientes : tel est par exemple le cas du Roundup, un des pesticides les plus vendu au monde, « le premier herbicide du monde » (<http://www.monsanto.fr/produits/phytopharmaceutiques/roundup.asp>). Selon Robert Bellé, de la station biologique de Roscoff, le Roundup affecte la division cellulaire des oursin, tandis que le glyphosate pur, « sans les adjuvants qui constituent le Roundup » reste « sans effet » (Robin, 2008, p.92 -93), et « quand nous avons examiné les tests qui ont servis à l'homologation du Roundup, nous avons découvert avec surprise qu'ils avaient été conduits avec du glyphosate pure... » (Ibid., p. 93).

Le cas Roundup illustre aussi une autre question que l'on pose à propos des produits

chimiques : est-ce que la nature a la capacité de les dégrader. Selon la publicité du producteur, Monsanto, le Roundup était « biodégradable », mais selon une étude de 1998 effectuée par l'Observatoire régionale de santé de Bretagne, on trouvait « un taux de glyphosate supérieur au seuil légal de 0,1 microgramme/litre » dans 95% des échantillons (Ibid. p. 85). Monsanto a aussi été condamné à une amende de 15 000 euros pour « publicité mensongère » en octobre 2008 par la Cour d'Appel de Lyon, et le pourvoi de l'entreprise a été rejeté par la Cour de Cassation le 6 octobre 2009 (http://www.actu-environnement.com/ae/news/cour-cassation_condamnation_definitive_publicite_mensongere_8608.php4)

2.3.2 Les nouvelles pollutions

Certaines nouvelles technologies, telles la nanotechnologie, les modifications génétiques et les technologies nucléaires poussent un plus en avant notre transformation de la nature. Si l'on peut dire que les produits chimiques attaquent la nature de l'extérieur, les nouvelles technologies les attaquent (ou au moins les transforment) de l'intérieur. La nanotechnologie, la plus récente des trois, est « l'étude, la fabrication et la manipulation de structures, de dispositifs, et de systèmes matériels à l'échelle de moins d'une quarantaine de nanomètres » (http://www.futura-sciences.com/fr/definition/t/technologie-2/d/nanotechnologie_4783/). En ce qui concerne les technologies nucléaires, la plus vieille des trois, elle consiste à fusionner ou à fissionner des atomes. Contrairement aux dangers possibles des nanotechnologies – encore peu connus - les dangers des technologies nucléaires sont connus et reconnus par tous – même si tous n'en tirent pas les mêmes conclusions.

La culture des plantes génétiquement modifiées « s'est développée massivement dans quelques pays » « depuis 1996 » (Ceballos et Kastler, 2004, p. 5). Fortement controversées, ces plantes sont peu cultivées en Europe (deux plantes autorisées) et en Afrique. Comme les nanotechnologies et l'énergie nucléaire, la modification génétique des plantes (et de animaux), consiste à transformer la matière afin d'améliorer ou augmenter la production et la consommation de biens matériels. Cette technologie implique, comme les deux autres, un certain nombre de dilemmes aussi bien en ce qui concerne leurs effets biologiques que politiques et économiques. Ces technologies sont très chers et très complexes. Ils ne sont donc pas à portée de tout le monde. Tous les pays n'ont pas les ressources économiques, ni les infrastructures politiques pour construire et gérer des centrales nucléaires, Le développement des produits issus de nanotechnologies nécessite aussi des capacités technologiques et

économiques très importantes, et le développement de plantes génétiquement modifiées est concentré entre les mains d'un petit nombre de grandes entreprises multinationales.

2.3.3 Le changement climatique

Le changement climatique est causé par un certain nombre de pollution chimiques : le dioxyde de carbone (CO_2), le méthane (CH_4), et le protoxyde d'azote (N_2O), mais ces pollutions diffèrent des autres pollutions chimiques parce qu'elles n'agissent pas directement sur des êtres vivants (plantes ou animaux), mais s'accumulent dans l'atmosphère pour altérer le climat global. Les gaz à effet de serre (les GES) ne sont donc pas toxiques en soi, mais ils produisent des déséquilibres qui pourront causer des changements climatiques désastreux pour l'environnement et les sociétés humaines : « Le réchauffement climatique récent est maintenant bien attesté » (Seguin, 2010, p. 52). Selon le Giec, le groupe d'experts sur l'évolution du climat, la température a déjà augmenté de plus de 2 degrés entre 1901 et 2005 dans certaines régions du monde (la Sibérie et le nord du Canada), et entre 0,7 et 1,1 degré en Europe du Sud-ouest (France et Espagne) (carte du Giec, reprise par Bovet (réd.) 2007, p. 35, 20).

Les plus fortes augmentations de la températures ont eu lieu aux extrémités sud et nord du globe (Ibid., p. 35), et une des conséquences du réchauffement climatique sera une fonte (partielle?) des glaces polaires et une augmentation du niveau de la mer. On peut imaginer qu'au moins les pays riches pourraient s'en protéger en construisant des digues – comme font les Hollandais depuis de siècles - mais à l'échelle de la planète, des constructions massives de digues changeront profondément la littorale et son écologie. I serait certainement encore plus difficile de lutter contre l'acidification des océans, causée par le dioxyde de carbone, qui menacerait « les squelettes externes de certains organismes marins » (http://www.notre-planete.info/actualites/actu_713_acidification_oceans.php).

C'est pourtant une éventuelle perturbation du cycle de carbone et la perte d'humus qui constituent les plus graves effets du changement climatique. En effet, avec une hausse de la température, le cycle de carbone risque de devenir un cercle vicieux :

« la quantité de carbone détenue dans l'océan s'amenuise du fait...du réchauffement climatique » (Bovet (réd.), 20 , p. 32 -33). En ce qui concerne les forêts, on verra le même effet : Des températures plus élevées vont – surtout dans les régions où la pluviométrie

diminuera – provoquer plus d'incendies de forêts. Dans l'agriculture, les régions touchées par ces deux phénomènes, seront doublement pénalisées : par plus d'évaporation et plus de périodes de sécheresse. Là où cela est possible, on pourra augmenter l'irrigation, mais le résultat sera plus de lessivage, et plus de perte de carbone.

Ce cercle vicieux risque donc d'aggraver les changements climatiques et affaiblir les écosystèmes susceptibles de nous fournir notre nourriture. Cette « réhabilitation des écosystèmes » (Griffon, 2006, p. 420) souhaitée par les agronomes adeptes de la révolution doublement verte (voir Griffon, 2006, p. 287) sera très difficile à accomplir si l'on n'arrive pas à freiner le changement climatique. De nouveau, nous risquerons de créer un cercle vicieux, parce que c'est seulement si l'on arrive à stabiliser le carbone dans le sol et dans les plantes, que la révolution doublement verte puisse être un outil efficace contre le changement climatique.

2.3.4 L'épuisement des ressources renouvelables et non-renouvelables

La croissance économique est basée sur un accès illimité aux ressources naturelles. Même si par exemple l'efficacité énergétique et le rendement des machines peuvent toujours être améliorés, toute production est dépendante de matières premières. Ceci est vrai aussi bien pour les services que pour les marchandises comme les voitures et les meubles. Comme on ne peut rien produire sans matières premières, les gains de rendement seront tôt ou tard gommés la croissance.

Déjà en 1855, le Français Eugène Huzar mettait en garde contre le déboisement (voir Durand, 2011, p. 173). Le président américain, Théodore Roosevelt craignait que « notre génération dilapide les ressources dont nos enfants auront besoin » (Cité par Durand, 2011, p. 175).

Aujourd'hui le déboisement (de l'Amazonie ou de l'Indonésie par exemple) et le gaspillage de ressources de base sont plus préoccupants que jamais. La théorie du pic pétrolier est certes controversé, mais il n'y a nul doute que les réserves soient limitées, et il semble probable que les ressources pétrolières pas encore exploitées sont de moins en moins accessibles. L'époque du pétrole bon marché semble donc révolue. Selon BP Statistical Review og Wolrd Energy 2007 (repris par Bovet, réd., 20, p. 19), le pic pétrolier serait atteint en 2010, et la production en 2050 ne serait qu'un tiers de la production en 2010. Il nous faudra donc réduire notre

consommation de pétrole, et remplacer le pétrole par une autre énergie fossile, qui existe en abondance, le charbon, n'est non plus possible sans aggraver le changement climatique.

On oublie souvent que les sources renouvelables (comme les forêts déjà mentionnée) peuvent aussi être épuisées. Cela est même plus dramatique, parce que ces ressources sont absolument essentielles pour maintenir la vie. L'homme peut à la limite se passer aussi bien du pétrole que du charbon, mais il ne peut se passer ni de l'eau, ni du sol ni de la biodiversité.

Selon Global Assessment of Human-induced Soil Degradation, en 1990 « 1,964 milliard d'hectares, soit plus de la moitié des surfaces cultivables dans le monde » sont victimes de « dégradations légères légères aux plus graves » (Bovet, 2007, p. 17). On distingue quatre catégories de dégradations, toutes liées à l'agriculture : l'érosion hydrique, l'érosion éolienne, l'altération de la composition chimique du sol, et le tassement des sols (Ibid, p. 16).

Bien sûr existe-t-il des terres cultivables à défricher. Selon FAO, nous ne cultivons que « 39% des terres théoriquement cultivables » (Griffon, 2006, p. 171), mais peut on mettre ces terres en cultures sans perturber les écosystèmes dont font partie les terres cultivées ? Griffon met en garde contre une telle éventualité. La plupart des terres non cultivées sont marginales (c'est bien pour cela qu'elles ne sont pas cultivées), et « la mise en culture de terres marginales pourrait être dangereuse écologiquement » (Ibid., p. 209). On risquerait aussi de porter atteinte à une autre ressource essentielle, la diversité biologique.

C'est la biodiversité naturelle qui est la base aussi bien de nos aliments que de nos médicaments, et « aujourd'hui 1,8 million d'espèces ont d'ores et déjà été décrites par la science... Mais les spécialistes estiment qu'il reste encore 8, 10, voire 100 millions d'espèces à découvrir et à nommer » (Grundmann, 2010, p. 38). Ces chiffres ne veulent pas dire que ces ressources sont inépuisables. Nos manques de connaissances devraient plutôt nous inciter à la prudence : « Il est bien établi que les

changements dans la biodiversité, actuellement en cours sur terre et dans les eaux continentales et marines, sont plus rapides qu'à n'importe quelle période de l'histoire de l'homme et qu'ils ont conduit à la dégradation de nombreuses fonctions

écologiques dans le monde » selon *Le 4ème rapport sur l'avenir de l'environnement mondial* (<http://www.who.int/globalchange/ecosystems/biodiversity/fr/index.html>)

L'homme est donc entré en conflit avec son milieu naturel dans beaucoup de domaines.

Notre façon de produire et d'organiser nos société ne sont pas durables ou soutenables. Nous épuisons les ressources vitales, aussi bien renouvelables (eau, terre et biodiversité) que non-renouvelables (minéraux, énergies fossiles, terres rares...), et nous polluons notre environnement d'une manière qui surpasse souvent la capacité d'épuration et de recyclage de la nature. Ceci provoque des crises écologiques locales (pollution des rivières et de l'air, épuisement des sols...) et globales (changements climatiques, pollution des océans...). Il faut donc agir. Mais s'il y a parfois des progrès notables – épuration de l'eau de certaines rivières, interdiction de l'amiante ou de pesticides comme le DDT, par exemple – la perte de biodiversité, la perte d'humus dans les sols agricoles où la réduction des nappes phréatiques se poursuivent, et « la négociation (sur les gaz à effet de serre) est en situation de 'pat', comme on dit aux jeux d'échecs » (Lipietz, 2013, p. 141).

Comme les questions écologiques font partie du débat politique, les réponses, ou les angles d'attaque, sont aussi politiques. Les clivages dans ce domaine suivent souvent, mais pas toujours, les clivages politiques traditionnels (droite – gauche). Dans la suite

de ce mémoire, je me concentrerai sur l'écologie humaniste et le courant de pensée qui s'appelle la décroissance. Je ne traiterai d'autres approches que pour mieux situer l'écologie humaniste et la décroissance.

Notes :

(1) REACH : « REACH est le règlement sur l'enregistrement, l'évaluation, l'autorisation et les restrictions des substances chimiques. Il est entré en vigueur le 1er juin 2007. REACH rationalise et améliore l'ancien cadre réglementaire de l'Union européenne (UE) sur les produits chimiques » (http://ec.europa.eu/enterprise/sectors/chemicals/reach/index_fr.htm)

3 L'écologie. Peut-elle être humaniste ?

« Comprendre

La fleur et le fruit

Comprendre

Le monde d'aujourd'hui »

Jean Ferrat : Comprendre, 1971

3.1 L'homme et la nature

Le rapport entre l'homme et la nature reste donc conflictuel. Elle nous procure un grand nombre de biens; des matières premières ainsi que des plaisirs innombrables comme l'odeur des roses, les belles vues, la chaleur du soleil et la fraîcheur de l'eau. Pour le moment, nous n'avons pas d'autre choix que de vivre en harmonie avec notre environnement. Les autres planètes ne nous offrent pas de meilleures alternatives. L'écologie s'impose – mais comment ? Est-ce que les limites de notre planète limiteront aussi notre bonheur et nos possibilités de nous épanouir ? Est-ce que l'écologie est une simple défense de la nature contre l'homme ? Est-ce qu'on va sacrifier l'homme pour sauvegarder les ressources, le climat et la biodiversité ? Ou est-ce qu'une approche écologiste nous permettra de nous affranchir d'une logique instrumentale qui envahit de plus en plus de domaines de la société ? Est-ce que l'écologie, ou au moins une écologie humaniste, nous permettra de renouer avec le sens de nos activités, un sens qui semble se perdre dans une croissance économique sans fin, c'est à dire sans finalité ? Selon Serge Latouche, les concepts économiques « n'ont pas ou plus ou plus de contrepartie concrète immédiatement saisissable » (Latouche, 2005, p. 29).

Il y a différentes approches des défis écologiques. Pour réduire la pollution sonore dans les villes, on peut par exemple promouvoir les transports en commun au dépens des voitures individuelles, mettre des vélos à la disposition des habitants, construire des pistes cyclables, aménager la ville autrement pour limiter les besoins de déplacements, changer les normes techniques pour les voitures, ou insonoriser les maisons, etc. De toute façon, introduire de telles mesures, suppose qu'on fasse des choix politiques. On peut restreindre la circulation automobile par des taxes ou des péages ; on peut lier les taxes à la dimension cylindrique, le poids, des émissions de gaz ou la consommation d'essence des voitures ou fixer une même taxe

pour toutes, on peut interdire la circulation dans les centres des villes, on peut baisser les prix des billets des transports publics, etc. Ces choix ne sont évidemment pas neutres. Les politiciens de gauche seraient plus enclins à choisir des mesures qui ne pénaliseraient pas les couches populaires, tandis que la droite rechignerait peut-être devant des mesures qui toucheraient à la propriété privée. Des mesures pour préserver la nature contre les activités humaines ne peuvent jamais être neutres politiquement, parce qu'elles toucheront inégalement différentes couches sociales. On peut être écologiste de gauche ou de droite - comme on peut être anti-écologiste de gauche ou de droite, mais on ne peut pas prendre position sur des questions environnementales et en même temps rester neutre politiquement. Toute mesure écologique a des conséquences économiques et sociales. J'y reviendrai dans les chapitres consacrés à André Gorz et à Paul Ariès.

Ici, je m'arrêterai plutôt sur une autre distinction qu'on trouve - souvent sous-jacente - dans le discours sur le rapport entre l'homme et son environnement. Cette distinction nous aidera aussi à mieux comprendre la spécificité de la pensée décroissantiste et de l'écologie humaniste: les limites que nous impose l'écologie, sont-elles des contraintes, ou des limites qui protègent notre liberté ?

Un constat fondamental dans toute politique de l'environnement est que les activités des hommes touchent à ou dépassent les capacités de la nature, c'est à dire qu'on touche à, ou dépasse des limites physiques. Pour éviter de tels dépassements, et donc préserver la nature, on peut imposer des normes (exemple: les normes nitrates pour l'eau potable de l'Organisation mondiale de la Santé ou de la CEE, voir: http://www.academie-agriculture.fr/mediatheque/seances/2008/20080514presentation2_integral.pdf), des quotas comme les quotas de gaz carbonique dans les négociations internationales sur l'effet de serre, ou des taxes pour réduire les impacts à un niveau tolérable.

Il nous faut donc nous imposer des limites. La question fondamentale n'est pas comment imposer ces limites, mais pourquoi. La réponse à cette dernière question va, comme on le verra plus bas, pour une grande partie déterminer la réponse à la première. Les questions qui commencent par pourquoi, nous interrogent en tant qu'êtres (humains), c'est à dire qu'elles sont des questions existentielles.

Certains y trouvent des réponses métaphysiques, des réponses qui ont leurs racines en dehors de l'homme et de la nature. Ces réponses ne concernent pas notre sujet, parce qu'il se limite au

rapport entre l'homme et la nature. Mais surtout dans le chapitre sur Camus, je reviendrai à ces questions, parce que le fait même que l'homme pose la question "pourquoi?" à son existence, prouve que cette question est cruciale. La question, la quête, a peut-être plus d'importance que n'importe quelle réponse savante.

3.2 La politique de l'environnement vue comme une contrainte

On peut aussi y trouver des réponses toutes pratiques ou pragmatiques à cette question. Dans ce cas-là, on ne définit pas les limites comme des faits existentiels, mais plutôt comme des contraintes qu'il faut - qu'on le veuille ou non - s'imposer pour éviter des conséquences désastreuses ou au moins négatives. Cela semble être la conséquence logique d'une pensée « croissantiste », c'est à dire si l'on définit la croissance comme le but de toute production humaine - que ce soit à l'échelle de l'individu, de l'entreprise, du produit intérieur brut d'un pays ou de l'économie mondiale. Si, en tant que paysan, je travaille pour augmenter le rendement de mes champs tous les ans (une croissance soutenue), je ne peux que sentir la limitation de la quantité d'azote que je peux utiliser à l'hectare à cause de la norme nitrate([voir http://www.developpement-durable.gouv.fr/Quelles-sont-les-normes-et-les.html](http://www.developpement-durable.gouv.fr/Quelles-sont-les-normes-et-les.html)), comme une contrainte, comme une restriction que je subis. Je dois l'accepter malgré mon désir de faire croître mes rendements. Le sens de mon travail, c'est à dire sa valeur fondamentale, est de faire croître son rendement, et c'est à cela qu'il me faut (partiellement) renoncer pour me conformer à la norme nitrate. Je suis la norme contre ma volonté - et l'on comprend si je vais manifester contre cette norme devant la Commission Européenne à Bruxelles!

La même logique semble bloquer les négociations internationales sur les problèmes mondiaux, tels le changement climatique ou la biodiversité: "Or, si, comme nous le verrons, l'Union Européenne mène le bon combat sur le climat, inversement, sur la Convention sur la biodiversité, nous, les Européens, sommes du mauvais côté, du côté des Nord-Américains. Pourquoi? Parce que, en ce qui concerne le climat, nous utilisons déjà deux fois moins d'énergie que les Américains par euro produit. Nous avons une 'rente technologique'. Mais pas sur la biodiversité" (Lipietz, 2003, p. 163). Les quotas de gaz à effet de serre aussi bien que la réglementation sur la préservation de la biodiversité sont conçus par les acteurs internationaux justement de la même façon que les restriction de l'utilisation d'engrais azoté par l'agriculteur productiviste: comme des contraintes contre lesquelles on proteste avant qu'elles soient votées, et auxquelles on peut être tenté d'essayer de se soustraire après.

Cette approche est basée sur un conflit entre l'homme et (le reste de) la nature. La liberté de l'homme entre en conflit avec la nature, son environnement parce que celle-là est limitée. En se mettant en dehors de la nature, l'homme la trouve en même temps incompréhensible, sauvage et menaçante. Comme Candide dans le livre du même nom de Voltaire (voir Voltaire, 1972), il regarde avec effroi et incompréhension les phénomènes naturels – pestes ou tremblements de terre – qui s'abattent sur l'humanité. Pour s'épanouir et devenir libre, l'homme doit maîtriser la nature, mais se heurte tout le temps à ses limites physiques (ressources, espaces) et biologiques (capacité de recyclage des pollutions, biodiversité).

On peut tirer deux conclusions de ce conflit : soit l'homme doit se soumettre à la nature, soit l'homme doit essayer de soumettre la nature à sa volonté. Dans le premier cas, l'homme se soumet donc à une force aveugle qu'il ne comprend pas. On s'abandonne au monde, à la vie, telle qu'elle est. C'est le choix du nihilisme : « L'individu se perd ainsi dans le destin de l'espèce et le mouvement éternel des mondes » (Camus, 1951, p. 96). Ce chemin mène vers l'extrême droite, vers une écologie anti-humaniste : « Derrière ce passage affiché de l'anthropocentrisme au biocentrisme, on retrouve l'opposition d'Alain de Benoist entre l'être de nature et l'être pour la loi » (Ariès, 2011, p. 169), et même plus loin encore avec le « La terre ne ment pas » de Philippe Pétain (<http://www.marechal-petain.com/maximesetprincipes/travail/terre.htm>). Albert Camus trouve les racines des « crimes hitlériennes » (Camus, 1951, p. 222) dans ce culte du néant éthique, c'est à dire de la force seule. Paul Ariès consacre un chapitre à cette écologie anti-humaniste dans son livre *Désobéir et grandir*, en détectant un certain nombre de groupes/groupuscules et sites internet qui considèrent que « l'humanité est un cancer sur terre » (Ariès, 2011, p. 144). Le titre d'un livre d'Yves Paccalet, *L'humanité disparaîtra, bon débarras*, le nom de la secte *Church of Eutanasia*, ou du blog *Survivalblog* (« 82 000 visiteurs par semaine », Ibid. p. 151) en disent long sur leur conception du rapport entre l'homme et la nature.

Sans tomber dans cet extrémisme misanthrope, les arguments contre une éventuelle surpopulation de la terre (c'est le nombre d'êtres humains et pas leur consommation totale qui menace l'environnement), relèvent de la même logique (voir Engdahl, 2008, p. 63 -72). On retrouve aussi l'argument malthusien chez l'ancien directeur du *World Watch Institute*, Lester Brown : « Si le nombre d'habitants sur la terre atteint 9 milliards au milieu de notre siècle, ce qui est prévu, un nombre infini de plantes et d'animaux vont disparaître par manque d'espace (ma traduction) » (Brown, 2008, p. 166). Denis Bayon, Fabrice Flipo et François Schneider mettent aussi « les associations écologistes » en garde contre

« 'l'environnementalisme' , c'est à dire un souci de la protection des milieux naturels sans réelle prise en compte des implications sociales et politiques » (Bayon, Flipo et Schneider, 2012, p. 71). En tant que paysan, je retrouve ce dilemme environnementaliste par exemple dans les conflits autour des grands prédateurs comme le loup. Est-ce qu'on doit préserver cette partie de la nature (les grands prédateurs) sans se soucier « des implications sociales et politiques », c'est à dire la disparition des éleveurs et de notre relation avec la nature ? Je reviendrai sur cette question surtout dans les chapitres sur Albert Camus, Jean-Marie Le Clézio et sur Paul Ariès.

Le conflit entre l'homme et la nature peut aussi être résolu en demandant à la nature de se soumettre à l'homme. Dans ce cas-là on sépare aussi l'homme de la nature, on reconnaît le caractère indépassable du conflit, et on essaie de trouver des compromis aussi avantageux que possible pour l'homme. De nouveau, les négociations internationales sur le changement climatique peuvent nous servir d'exemple. Ainsi, on ne combat pas toute influence de l'homme sur le climat, mais « on se donne pour objectif de limiter la hausse de la température globale à deux degrés par rapport à l'ère préindustrielle » (<http://blog.lesoir.be/jour-apres-jour/2010/12/10/climat-le-cap-a-suivre-a-ete-fixe-il-reste-a-tracer-la-route/>). Dans le cas du loup, la même logique – séparer l'homme et la nature pour donner une liberté maximale à l'homme – consistera ou à mettre les loups dans des réserves clôturées, ou à concentrer l'élevage de moutons dans des élevages industriels hors sol. Dans les deux cas, on ira vers « une artificialisation et un contrôle accrus de la nature » (Céline Pessis, 2011, p. 132). On notera ici avec intérêt la différence entre les parcs nationaux, qui restreignent fortement les activités de l'homme, surtout dans le coeur des parcs, et les parcs régionaux qui promeuvent certaines activités professionnelles. Ainsi lit-on dans la charte du Parc régional des Préalpes du Sud, que « la préservation de la diversité des activités agricoles est un impératif pour la préservation de l'exceptionnelle biodiversité des Préalpes du sud », et qu'il faut « mettre en oeuvre une stratégie agricole forte » (<http://www.pnr-prealpesdazur.fr/Decouvrir-les-actions-du-PNR/La-Charte-du-PNR/Les-documents-constitutifs-de-la-Charte>). Ceci est aussi le cas pour les zones périphériques («les aires d'adhésion») des parcs nationaux, tandis que le coeur de ces parcs jouissent d'une plus stricte réglementation. En général on peut dire que l'imposition de normes (la norme nitrate de l'UE par exemple), de quotas et de taxes, c'est à dire l'essentiel de la politique de l'environnement en vigueur, repose sur ce modèle conflictuel où il s'agit de promouvoir la croissance des activités humaines (i.e. de l'économie) sans dépasser le seuil où l'on épuise ou empoisonne les ressources dont ces activités sont

dépendantes.

Concevoir le rapport entre l'homme et la nature comme un conflit d'intérêts comporte aussi bien des avantages que des risques. Comme il s'agit d'un conflit d'intérêt et pas d'un conflit de valeurs, différentes adaptations sont concevables aussi bien du côté de la nature que du côté de l'homme. Mais cette flexibilité permet aussi certaines dérives dangereuses dans les deux sens. Donner la primauté aux intérêts de la nature, risque de nous mener vers de différentes formes d'antihumanisme (voir plus haut). Par contre, donner la primauté à l'homme sur la nature, risque de nous mener vers le transhumanisme, c'est à dire vers une artificialisation pas seulement de la nature, mais aussi de l'homme. J'entends par transhumanisme une tentative de transgresser les limites de l'homme de la même façon qu'on artificialise (transgresse les limites de) la nature. Souvent ce sont aussi les mêmes technologies qu'on utilise : le génie génétique, la nanotechnologie, la chimie, mais aussi l'informatique en ce qui concerne l'homme et le transhumanisme.

3.2.1 Le transhumanisme

Le transhumanisme peut être compris comme un aboutissement logique et inévitable des progrès de ces technologies. Les progrès de l'informatique combinés avec la nanotechnologie permettent de compresser des fonctions de plus en plus utiles dans des appareils de plus en plus sophistiqués – peut-être jusqu'au « téléchargement du cerveau » (Guillebaud, 2011, p. 160). En attendant le développement de ces technologies, rien n'interdit de prévoir pour les années à venir un progrès linéaire des technologies informatiques existantes qui lieront de différentes fonctions de notre cerveau (mémoire, calcul etc.) aux appareils électroniques de telle sorte que nous concevons ces appareils comme des parties intégrantes de nous-mêmes. De même, le génie génétique pourra non seulement intervenir dans notre ADN (notre hérédité génétique) pour prévenir certaines maladies, mais aussi pour augmenter nos capacités dans des domaines comme la force physique ou peut-être même notre capacité cérébrale ou notre santé psychique.

Les difficultés pour y parvenir sont certes très grandes. À leur stade actuel, les modifications génétiques (introduction d'un gène étranger dans le ADN d'un organisme) ne permet pas d'obtenir un résultat précis : « De nouvelles études de l'INRA dirigées par Yves Bertheau ont confirmé que les séquences retrouvées dans plusieurs OGM commercialisés ne correspondaient pas à celles qui avaient été déclarées » (Séralini, 2004, p. 51). Les

expériences avec la sélection traditionnelle d'animaux domestiques montrent aussi que « Contrairement aux caractéristiques qualitatives (couleur de la robe, cornes ou pas cornes...), les caractéristiques quantitatives dépendent d'un grand nombre de couples de gènes » (Olesen, dans Norsk Sau- og Geitavlslag, 1998, p. 219, ma traduction)). Mais ces difficultés n'ont pas empêché la recherche génétique en vue d'améliorer l'ADN ni des animaux, ni des humains, et un grand nombre de plantes génétiquement modifiées sont développées et mises en cultures – notamment des variétés de soja, de maïs, de colza et de coton.

Je ne m'arrêterai pas ici sur ces difficultés techniques – et peut-être provisoires. Ce qui m'intéresse ici, c'est que l'homme est à la veille de transgresser des limites qu'on s'imaginait ne pouvoir dépasser il y a quelques décennies : Le transhumanisme est en marche : « L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, telles que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels. La capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers » (La déclaration transhumaniste, cité par Guillebaud, 2011, p. 122). On imagine facilement que la possibilité d'augmenter les capacités des hommes dans ces domaines ne peuvent pas ne pas avoir des implications politiques, économiques et militaires, et Guillebaud écrit que le projet transhumaniste « influence une frange non négligeable de l'administration fédérale américaine » (Ibid. p. 123). Les pays ou les entreprises qui acquerront un avantage dans ce domaine, se trouveront évidemment en position de force dans une situation géopolitique et commerciale où la compétition et la croissance jouent un rôle important. Cela sera évidemment aussi le cas au niveau des individus dans une société régie par les mêmes normes : les hommes non-améliorés resteront à la marge de la société, probablement comme chômeurs ou assistés, comme des ratés « Peu importe ce que font les gens, ils seront laissés derrière comme le deuxième étage d'une fusée (...) Cela vous gêne-t-il beaucoup aujourd'hui que la branche des tyrannosaures se soit éteinte ? Le destin des humains sera sans intérêt pour les robots super intelligents du futur » (Hans Morvan, cité par Guillebaud, 2011, p. 144). En plaçant l'homme en dehors de et au-dessus de la nature, le transhumanisme ou le surhumanisme apparaît clairement comme un antihumanisme. En dépassant l'homme, c'est à dire certaines de ses capacités quantifiables, le transhomme (le cyborg) écrase l'homme de la même manière que la nature écrase l'homme si l'homme se place en-dessous de la nature.

Je conclurai donc ce chapitre avec le constat que la séparation de l'homme et de la nature, le conflit entre l'homme et la nature, risque de nous mener vers une sorte d'antihumanisme. Ce

conflit engendrerait une compétition où, dans un premier instant ou l'homme ou la nature sortirait vaincu. Si l'homme essaie de dominer la nature, il risque de ne pas seulement détruire celle-ci, mais aussi de se détruire lui-même en détruisant la partie nature de lui-même (son corps).

3.3 La politique de l'environnement vue comme une émancipation possible

On vient de voir qu'en opposant l'homme et la nature, nous risquons de nous enliser dans l'antihumanisme. Affronté à un environnement hostile, l'homme peut choisir de s'y soumettre – et perdre sa liberté, ou de se surpasser, se transformer en produit de sa propre industrie – et de perdre la liberté. Tel sera logiquement le résultat si l'homme oppose une volonté d'activité illimitée à un monde clos et limité. La volonté de l'homme entrera tôt ou tard en conflit avec la nature dont les ressources et capacités sont limitées – et avec ses semblables pour s'accaparer d'une plus grande partie de ses ressources. Ceci est d'autant plus préoccupant que la croissance économique est exponentielle : une croissance annuelle du produit national brut de trois pour cent conduit à augmentation de cent pour cent en 23 ans, de trois cent pour cent en 46 ans, de sept cent pour cent en 69 ans et ainsi de suite. L'économiste Trygve Haavelmo(1) considérait cette croissance exponentielle comme le plus grand problème de l'humanité aujourd'hui (<http://miljolare.no/tema/forbruk/artikler/innl-okonomi.php>). Même une très forte amélioration de l'efficacité énergétique se révélera incapable de suivre un tel rythme : si une voiture produite aujourd'hui peut parcourir 20 kilomètres en consommant 1 litre d'essence, elle devrait pouvoir parcourir 40 kilomètres avec la même quantité d'essence en 2032, 120 kilomètres en 205,5 etc. si la croissance de la circulation est à l'ordre de 3% par an.

Selon le Alain Finkielkraut (2), « On pratique la croissance pour la croissance... Ce processus est infiniment rationnel, qu'il s'agisse de la croissance, de la production ou de la recherche, c'est la raison qui est à l'oeuvre, mais cette raison n'est pas raisonnable. C'est une sorte de coupure à l'intérieur de la raison entre une rationalité en marche, purement instrumentale, sans objet, et une raison raisonnable qui a de plus en plus de difficultés à se faire entendre » (Finkielkraut dans Vuarin, 1994, p. 104). . L'écologie, qui a la même racine grecque que l'économie (*oikos* qui veut dire maison), est-ce qu'elle peut rattacher cette dernière à la réalité concrète, c'est à dire à la matière (la nature) et à notre monde vécu ?

Vue de cette manière, l'écologie et la place de l'homme dans la nature, deviennent des défis humanistes ou existentiels. Nous avons constaté que l'homme a du mal à trouver sa place dans la nature, et qu'il risque de détruire ce qui le fait vivre. Nous savons aussi que selon la FAO, l'organisation agricole et alimentaire de l'ONU, un milliard de personnes souffrent de sous-nutrition (<http://lci.tfl.fr/monde/institutions/2009-10/une-personne-sur-six-souffre-de-la-faim-dans-le-monde-4907558.html>), et que cela est dû plus à une mauvaise répartition des ressources (raisons politiques et économiques) qu'à une rareté des ressources agricoles. L'homme est apparemment « un loup pour l'homme ». Mais la nature peut aussi être cruelle. Les éruptions volcaniques et les tremblements de terres peuvent avoir des effets désastreux. Les chats mangent les souris et les hommes mangent leurs animaux domestiques, et bien sur, le loup est un loup pour les moutons. La nature n'est pas toujours notre ami. Dans le domaine de l'éthique, nous rencontrons souvent un monde muet et indifférent, qu'il s'agisse du monde des hommes ou le monde naturel.

Je vais maintenant essayer de voir si c'est possible de poser notre question sur l'homme et son environnement d'une autre façon pour trouver d'autres réponses, ou mieux : d'autres pistes qui ne mènent pas vers l'antihumanisme.

Selon l'économiste John Kenneth Galbraith(3), cette idée selon laquelle le rapport entre l'homme et la nature est un conflit entre les désirs illimités de l'homme et les ressources rares de la nature, n'est pas une fatalité : « Ce qu'on appelle le développement économique consiste largement à imaginer une stratégie qui permette de vaincre la tendance des hommes à imposer des limites à leurs objectifs de revenus, et donc à leurs efforts » (Galbraith, cité dans Latouche, 2004, p. 79). *Le Homo oeconomicus*, l'homme qui réfléchit en termes économiques, abstraits, qui gouverne « par les nombres » (Guillebaud, 2011, p. 84), qui se définit par sa rationalité instrumentale, ne représente pas la seule façon de vivre et de penser pour l'homme. Historiquement, la primauté de la pensée économique ou « la dictature du marché » (Lipietz, 2003, p. 157), est un phénomène récent, dont on donne souvent la paternité à Adam Smith(4) (<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2005-2-page-31.htm>): « Selon Sen (5)(1999), l'économie a deux origines, toutes deux liées à la politique : l'éthique et l'ingénierie'. La première, déjà développée par Aristote, relie l'économie au thème des finalités humaines » (Lechat, 2006, p. 224) – donc une rationalité éthique et pas instrumentale ! La rationalité instrumentale, telle qu'elle est décrite par Alain Finkielkraut plus haut, prend au contraire sa source dans ce qu'Aristote appelait la *chrématistique*, qui « renvoyait à l'acquisition de biens sur le marché sous l'impulsion de l'avidité » (Ibid. p. 224).

Pour Aristote l'économie était intimement lié à l'éthique, parce que tout échange doit être basé sur une réciprocité entre les personnes qui effectuent l'échange : « dans les relations d'échange, le juste, sous sa forme de réciprocité, est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux » (Aristote, cité par Latouche, 2005, p.53).

L'échange repose donc sur une compréhension commune de justice, de prix justes, et pas sur l'avidité des personnes impliquées dans l'échange (*chrématistique*). C'est apparemment à cette *chrématistique*, que pense Montesquieu quant il écrit : « C'est la nature même du commerce de rendre les choses superflues utiles, et les utiles nécessaires » . (Montesquieu cité par Besseon Girard dans *Entropia*, no 5, automne 2008, p. 49))Ce que critique justement Montesquieu, est la séparation de l'éthique et de l'économie, parce qu'en rendant « les choses superflues utiles » etc. on fait augmenter leur prix au-dessus du prix juste, et on rompt la réciprocité dans l'échange en présentant ses marchandises comme ayant des qualités, ou une utilité qu'elles n'ont pas. C'est en pensant l'économie comme un système de réciprocité, qu'Aristote arrive à maîtriser l'avidité, et à définir l'échange comme une coopération, et pas comme un conflit. Selon Noëlle M.P. Lechat, c'est bien plus tard que la science économique s'est séparée de l'éthique, et a choisi le conflit (la compétition) avant la coopération : « Dans l'histoire de l'humanité, jusqu'au dix-huitième siècle, il n'y avait pas de séparation entre économie et morale (...) Selon Polany (6), l'économie était encadrée dans le système social » (Lechat, 2006, p. 221). Pour l'économiste britannique Adam Smith, au contraire, c'est le système sociale qui découle du marché : « Smith montre encore que le marché concurrentiel permet la régulation de l'activité économique et autorise la satisfaction des besoins collectifs » (http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Adam_Smith/144596).

3.3.1 Un homme, ça s'empêche »

On verra dans le chapitre consacré à André Gorz et à Paul Ariès que l'un des thèmes centraux des théories sur la décroissance, est justement le conflit entre ces deux conceptions de l'économie. Ce qui nous intéresse ici, est que pour les philosophes avant Adam Smith, la *chrématistique* trouve ses limites dans l'éthique, ou « la *philia*, et aux valeurs de la cité antique » (Latouche, 2005, p. 48). C'est face à l'autre, ou les autres (la société), que celui ou celle qui vend un produit, résiste à la tentation d'utiliser « (la) tromperie et (la) ruse » (Ibid. p. 48). L'autre constitue aussi une limite à ne pas dépasser quand Albert Camus fait dire à Henri

Cormery, père de Jacques Cormery « Un homme, ça s'empêche » (Camus, 2013 p. 78). Un homme respecte la vie des autres. Emmanuel Levinas est encore plus concret : « Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer » (Levinas cité dans Lipietz, 2003, p. 42). L'altérité n'est pas seulement ce qui nous est étranger (la première phrase de la citation), mais aussi ce qui est lié à moi, c'est à dire ce qui en relation avec moi, et donc mon semblable. Ce que nous avons en commun, c'est la vie, notre « volonté de vivre » (Schweitzer (7), 1954, p. 65 (ma traduction)), et peut-être la commune fragilité ou précarité de nos vies : « «Imparfait, fragile, il (le corps) incarne la finitude, au sens ancien du terme ». (Guillebaud, 2011, p. 152).

Mais l'homme n'est pas seul sur la planète, il n'est pas l'unique être vivant. Si l'homme se définit par ses relations avec les autres hommes, et si ses relations donnent une direction et des limites à ses actions, cela peut aussi être vrai pour ses relations avec les autres êtres vivants. Ceci est l'essence même de la philosophie d'Albert Schweitzer, comprimée dans le concept « respect pour la vie » (Schweitzer, 1954, p. 278), peut-être mieux exprimé en allemand : *Ehrfurcht vor dem Leben*. Bien qu'antérieure à nos quatre sources primaires – Schweitzer vivait de 1875 à 1965 – la philosophie de Schweitzer résume quelques traits fondamentaux de la pensée de la décroissance : Un humanisme élargi par le respect de toutes les formes de la vie, une éthique basée sur ce respect, et pas sur une conception plus générale du monde (*Weltanschauung*), et la tentative de trouver un chemin original entre le pessimisme et l'optimisme philosophique, entre le déni du monde et l'acceptation du monde tel qu'il est. Je reviendrai sur ces thèmes surtout dans le chapitre consacré à Albert Camus. L'oeuvre de Jean-Marie le Clézio montre aussi l'importance que peuvent prendre les organismes apparemment les plus simples dans la vie des hommes – ou surtout enfants – qui ouvrent leurs yeux vers ce monde minuscule mais merveilleux.

3.3.2 « Reconsidérer la richesse »

Vu par Albert Schweitzer ou par Jean-Marie le Clézio, le monde vivant, ou le paysage, « c'est donc d'abord l'*altérité*, l'idée même de l'Autre. Je ne suis pas seul, il y a, il y a eu les autres, il y a la nature avant et après moi » (Lipietz, 2003, p. 41). En entrant ainsi dans la nature, dans le paysage, on ne s'étonnera pas de reconnaître les sources mêmes du concept *écologie humaniste*, tel qu'il a été élaboré par le paysagiste Gilles Clément : « un dialogue avec les êtres vivants. (...) être immergé, cela signifie accepter que l'on n'est plus le centre du monde ou accepter qu'on ne domine plus » (Jones dans Clément, 2006, p.33). Ne plus dominer, cela

signifie retrouver, accepter et respecter ses limites.

Si notre société est dominée par un ékonomisme envahissant, on peut aussi utiliser d'autres approches pour retrouver les limites de la sphère économique. Parmi nos quatre auteurs, André Gorz, constatait dans le livre *Écologie et politique*, que la comptabilité économique (le produit national brut, PNB), ne comptabilisait que « la valeur d'échange » (Gorz, 1978, p. 21). Dans le PNB on cherchera en vain l'épuisement des ressources, la pollution ou le changement climatique comme postes de dépenses – et les différentes formes d'autoproduction, c'est à dire les produits et services qui ne sont pas échangés sur le marché, n'y figurent pas comme entrées de revenu. De cette façon, l'économie n'a pas seulement débordé son domaine initial – l'*oïkos*, la maison - mais il l'a quittée pour envahir les autres domaines de la société. Selon le philosophe Patrick Viveret(8), « cette économie marchande (est) à tel point dominante qu'elle se mue en 'société marchande' » (Viveret, 2005, p. 47). dans le livre *Reconsidérer la richesse*, il propose d'inclure aussi bien les dégâts écologiques causés par nos activités économiques que les productions non-marchandes (soins au sein de la famille, l'économie informelle et sociale etc) dans la comptabilité nationale. L'économiste Philippe Saint Marc (6) donne plusieurs exemples concrets d'une telle comptabilité dans son livre *Socialisation de la nature*, selon la formule : « Bien-être = Niveau de vie + Conditions de vie + Milieu de vie » (Saint Marc, 1971, p. 13). Selon Saint Marc il serait utile, et même indispensable, de calculer la valeur économique de la nature, parce que « Alors que la tendance générale de l'expansion, sous l'angle de l'économie, est la dégressivité des coûts marginaux de production, elle est, au contraire, sous l'angle de l'environnement, la croissance des coût marginaux de nuisances » (Ibid., p. 152).

L'économie trouvera donc ses limites en ses propres nuisances, et ces limites peuvent être définies sur la base soit du « prix de stabilisation (qui) exprime l'effort à faire pour maintenir, d'une année à l'autre, la situation existante »(Ibid., p. 258), soit du « prix de restauration, évidemment beaucoup plus élevé, (qui) est celui à payer pour réduire toutes les nuisances industrielles au-dessous du seuil de gêne » (Ibid.,p. 259).

Marian Radetzki (9) utilise la même approche dans son livre *Den uthulte velferden*, en développant la thèse que le bien-être marginal apporté par les produits que nous consommons, est inversement proportionnel à la quantité que nous consommons : « J'aime les pommes. Mais mon plaisir est le plus grand en mangeant la première pomme » (Radetzki, 1972, p. 23, ma traduction). Radetzki argue que si l'exemple avec les pommes est très simplifié, l'argument

est valable à un niveau plus général dans une économie où la consommation dépasse largement les besoins fondamentaux. Il montre aussi comment certains effets de la croissance économique (centralisation de la population, fermeture d'usines, abandon d'exploitations agricoles etc) ne sont pas comptabilisés, même si des valeurs économiques considérables sont perdues (maisons, terre cultivées, corps de ferme, matériel agricole, machines et bâtiments industriels etc.). Ottar Brox(8) utilise la même approche dans son livre *Hva skjer i Nord-Norge* pour montrer comment les calculs économiques officielles (dans par exemple *Utbyggingsplanen for Nord-Norge, Stortingsmelding 85:1951*) sous-évaluent, ou n'évaluent pas du tout les valeurs créées par l'autoproduction des familles vivant de l'agriculture et de la pêche. Sans comptabiliser les valeurs immatérielles qui entrent dans la comptabilité, il montre que malgré des revenus bien inférieurs aux familles travaillant dans l'industrie, le niveau de vie matériel de ces familles qui vivent de pêche et de la terre, est nettement plus élevé : tous les produits autoconsommés (nourriture, bois de chauffage, et partiellement vêtement etc.) contribuent bien sûr au bien-être de ces familles, mais ils ne sont pas comptabilisés ni dans leurs comptabilité personnelle, ni dans le produit intérieur brut ! (Brox, 1966, pp. 60 – 63 (ma traduction)).

Ces approches nous intéressent parce qu'elles montrent que même sans sortir de la logique économique traditionnelle, on peut arriver à définir des limites de la sphère économique, et que dépassée ces limites l'économie perd sa raison d'être, et touche à l'absurde. Par exemple, en n'incluant pas les coûts immobiliers de la centralisation, « le produit national brut perd tout lien avec le concept de bien-être (velferd) » (Radetzki, 1972, p. 53). Je reviendrai pourtant très peu sur ces méthodes de calcul, aussi bien parce que les détailler plus me fera sortir du cadre de mon thème, que parce mes deux auteurs décroissantistes, André Gorz et Paul Ariès mettent en garde pas seulement contre la marchandisation de la société, mais aussi contre une tendance à tout vouloir calculer. Je reviendrai sur ces arguments dans les chapitres consacrés à Gorz et Ariès..

Si le problème de notre époque est « la disparition du projet » (Guillebaud, 2011, p. 21), la perte de sens, c'est à dire l'enlisement dans une raison « pas raisonnable » (Finkelkraut op. cit.), une raison purement instrumentale, d'autres calculs, d'autres indicateurs ne seront pas à même de nous à aider à reformuler un projet pour l'humanité. Ces calculs ou indicateurs ne sont pourtant pas sans utilité parce qu'ils permettent de critiquer l'économie, montrer ses limites en utilisant le langage, c'est à dire la logique même de l'économie. Elle permet une communication entre les économistes et ceux qui combattent l'expansion de la pensée

économique, ou même ceux qui souhaitent « sortir de l'économie » (Latouche, 2010, p. 55). Ils serviront comme le marxisme pour Camus : « ils (les socialistes) renonceront au marxisme comme philosophie absolue, se bornant à en retenir l'aspect critique, » (Camus, 1950, p. 127).

S'il y a urgence écologique, il y a aussi, selon nos auteurs, urgence humaine, une urgence pour protéger l'homme, et la vie en général contre la tendance à tout vouloir calculer, comptabiliser et transformer en marchandise, parce que « *La vie vivante*, en somme, échappe trop anarchiquement aux algorithmes des ordinateurs » (Guillebaud, 2011, p. 48).

Notes :

(1) Trygve Haavelmo : (1911 -99). économiste norvégien, prix Nobel de l'économie en 1989. Voir : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/trygve-haavelmo/>

(2) Alain Finkielkraut : philosophe et écrivain français, né en 1949.

(3) John Kenneth Galbraith : (1908 – 2006), économiste de nationalité étatsunienne et canadienne, 1908 – 2006, keynésien de gauche, auteur de *L'ère de l'opulence*, *Les mensonges de l'économie*, et *Économie hétérodoxe*, entre autres.

(4) Adam Smith, économiste et philosophe écossais, 1723 – 1790, un des fondateurs du libéralisme économique, auteur de *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, entre autres.

(5) Amartya Sen, économiste indien, prix Nobel de l'économie 1998 « pour ses travaux sur la [famine](#), sur la [théorie du développement humain](#), sur l'[économie du bien-être](#), sur les mécanismes fondamentaux de la [pauvreté](#), et sur le libéralisme politique » (http://fr.wikipedia.org/wiki/Amartya_Sen)

(6) Karl Polany : (1886 - 1964) économiste hongrois, auteur de *La grande transformation* (1944).

(7) Albert Schweitzer : (1875 -1965) Albert Schweitzer (1875-1965). Philosophe, théologien, médecin et musicien organiste alsacien. Prix Nobel de la paix 1952. Albert Schweitzer refusait tout fondement métaphysique de l'éthique, et voulait construire une nouvelle éthique universelle sur le principe du « respect pour la vie » (« *Ehrfruch vor dem Leben* ») : « Je suis vie qui veut vivre, entouré de vie qui veut vivre. Chaque jour et à chaque heure cette

conviction m'accompagne. Le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie ; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver. »

(La civilisation et l'éthique, 1976, cité dans http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Schweitzer). Il mettait son éthique en pratique dans son travail comme médecin en Afrique.

(8) Patrick Viveret : philosophe français, né en 1948

(9) Philip Saint Marc : économiste français, né en 1927

(10) Marian Radetzki : professeur en économie nationale à l'Université technologique de Luleå (Suède). né en 1936

(11) Ottar Brox, sociologue et politicien norvégien, né en 1932

4 André Gorz et Paul Ariès : L'écologie entre technologie, économie et politique

« Mais quand j'entends parler de bilan positif
Je ne peux m'empêcher de penser à quel pris ? »

Jean Ferrat : Le Bilan, 1980

4.1 Pourquoi André Gorz et Paul Ariès?

Nos choix ont le plus souvent leurs justifications, mais ils sont aussi toujours plus ou moins dus aux hasards. En me penchant sur la décroissance, je me suis aperçu qu'un grand nombre d'auteurs et de chercheurs de différents domaines académiques s'y intéressaient. Les *décroissants* ont aussi leur propre mensuel, la *Décroissance*, et une revue, *Entropia*. Le magazine *L'Écologiste* (<http://www.ecologiste.org/>), édition française de *The Ecologist* et la revue *MAUSS*, est une revue « Anti-utilitariste, elle critique l'écomisme dans les science sociales et le rationalisme instrumental en philosophie morale et politique » (<http://www.revuedumauss.com/>), et donc proches des pensées décroissantistes. Les approches de *l'Écorev'* (<http://ecorev.org/>) ressemblent aussi à celles des penseurs de la décroissance, sans toujours s'y confondre : « Revue écologiste de réflexion et de débats, *EcoRev'* est un outil au service des acteurs et actrices des luttes pour la transformation sociale et écologiste à l'échelle planétaire, qu'ils/elles viennent de l'écologie, des mouvements sociaux, de la gauche critique ou des mouvements citoyens non partidaires émergents face à la mondialisation libérale » (<http://ecorev.org/>). On retrouve aussi les thématiques de la décroissance dans le quotidien *Politis*, le mensuel *Le Monde diplomatique*, et dans le journal *le Monde*, dans ce dernier cas, surtout les articles de Hervé Kempf.

Le parti Europe- Écologie les Verts n'est pas un parti décroissantiste, mais le parti conteste l'importance donnée à la croissance économique dans la politique traditionnelle de la gauche et de la droite : « La croissance du PIB, dont nous contestons au demeurant la valeur comme indicateur pertinent de la richesse collective, n'est ni un objectif ni une condition de mise en œuvre de notre projet. Notre but n'est pas d'augmenter la taille d'un gâteau de plus en plus empoisonné pour les êtres humains comme pour la planète, mais au contraire d'augmenter l'utilité sociale et éco-

logique de la production» (<http://eelv.fr/2012/06/05/projet-2012/>). Les sources ne manquent donc pas.

J'aurais pu choisir d'autres auteurs qu'André Gorz et Paul Ariès. Cela ne veut pas dire que ce choix soit du seulement au hasard. J'ai choisi deux auteurs qui se sont clairement prononcés pour la décroissance avec des arguments humanistes. J'ai donc écarté le courant des « catastrophistes » (Serge Mongeau dans Ariès, 2009, p.13), et ceux qui fondent leur écologisme uniquement sur l'urgence écologique au sens le plus strict du terme.

André Gorz (1923 – 2007) était « un philosophe et journaliste », « co-fondateur du Nouvel Observateur » (http://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Gorz). Ami de Sartre, qui avait écrit une préface à son premier livre, *le Traître*, il partait du marxisme, mais s'en éloignait, d'abord avec le livre *La Morale de l'histoire*, (1959) où il « réfute le matérialisme dialectique » (Christophe Fourel dans Fourel (réd.), 2009), et ensuite ses articles parus dans *Le Sauvage et le Nouvel Observateur* au début des années 1970. On retrouve une partie des ses articles, inspirés par le penseur décroissantiste, Ivan Illich (1926 -2002) dans le livre *Écologie et politique*. Ce qui manquait à Marx, selon Gorz, en plus d'une compréhension des limites des ressources naturelles, bien sur, était une vision ethico-esthétique, c'est à dire un « rapport à l'amour » (Ibid. p. 54). De cette manière, l'ami de Sartre est très proche d'Albert Camus, qui dénonçait le « marxisme comme philosophie totale » (Camus, 1950, p. 127), mais approuvait « l'aspect critique, souvent encore valable » (Ibid., p.127).

Si André Gorz était journaliste, il n'était pas militant, contrairement à Paul Ariès (né en 1959). Leurs styles sont donc très différents. Si André Gorz cherche à expliquer et à comprendre, Paul Ariès cherche à convaincre et à mobiliser d'autres personnes à s'engager dans un mouvement. Dans ses livres on ne trouve pas seulement ses analyses des questions politiques et philosophiques, mais aussi des réflexions sur les stratégies possibles pour transformer la la vie et la société pour arriver à « *La Simplicité volontaire* » qui est le titre de son livre paru en 2010. Le titre *Désobéir pour grandir*, indique aussi l'importance de la stratégie politique pour Paul Ariès, qui se caractérise comme « objecteur de croissance » (<http://www.youtube.com/watch?v=mijOvcEj5Mw>). Pour Paul Ariès, comme pour

André Gorz, l'écologie fait partie d'une conception – et un combat ! - politique plus large contre le système capitaliste – privé ou d'état – basé sur la croissance illimitée. Les titres des magazines dont il est le rédacteur le disent clairement : *les Zinigné(é)s* et *Le Sarkophage/La Vie est à nous* (<http://www.lesarkophage.com/f/index.php>). *Les Zindigné(é)s*, c'est à dire ceux qui, dans l'esprit du livre du presque le même nom de Stéphane Hessel(1) se révoltent actuellement contre les injustices et la crise, ce sont « Nous Tous, militants des différentes familles des gauches mondiales, fervents adeptes de la justice sociale et de l'égalité ; Nous Tous qui nous voulons être des enfants de Babeuf et entendons prendre aux riches pour donner aux pauvres parce que notre pauvreté est la condition de leur richesse ». (Ibid.)

Aussi bien André Gorz que Paul Ariès se situent donc à gauche, et leur écologie fait partie d'un projet humaniste. Ils ne sont pas les seules voix qui prêchent la décroissance. Comme ce mouvement n'est pas un mouvement organisé avec son congrès national et son président etc., mais plutôt un courant de pensées assez hétérogène, je ne peux prétendre avoir choisi deux voix représentatives – ni deux voix discordantes non plus. Ce qui a déterminé mon choix – à part le hasard – c'est surtout qu'ils se complètent et que leurs engagements couvrent une grande partie des thèmes qui occupent les décroissantistes : L'éthique, l'ontologie (surtout le rapport entre l'homme et la nature), le rapport entre l'éthique et l'esthétique, le rapport entre l'écologie et la politique et enfin, la stratégie politique.

4.2 Peut-on tout comptabiliser?

Nous avons déjà parlé de l'urgence écologique, et constaté qu'il faut faire appel aux pompiers, parce que « notre maison brûle » (Chirac, op. cit.). Mais quels outils utiliser pour éteindre le feu ? Des pompes à eau, des extincteurs chimiques, des Canadairs, ou des haches pour « fai(re) table rase », pour tout reconstruire sur une nouvelle « base » comme nous incite à faire Eugène Pottier dans « l'Internationale » (http://www.deljehier.levillage.org/textes/chansons_revolutionnaires/l_internationale.htm)? Et si nous nous décidons à essayer de sauver la maison plutôt que de la démolir, qu'est ce qu'il faut sauvegarder, et comment choisir ce que nous allons sauvegarder et ce qu'il faut

abandonner aux flammes ?

En d'autres termes : quelles technologies utiliser ? Est-ce que ces technologies seront suffisantes pour rétablir les équilibres écologiques ? Quels moyens utiliser pour promouvoir ces technologies ? Et est-ce que ces mesures nous aideront à rétablir un système stable, et pas seulement repousser les problèmes vers l'avenir, ou les déplacer dans l'espace, c'est à dire vers d'autres parties de notre environnement naturel, social, économique ou politique ?

Selon Lester Brown (1) « Tous les problèmes peuvent être résolus par des technologies déjà connues. Et presque tout ce qu'il faut faire pour remettre l'économie mondiale sur les rails, a déjà été fait dans un ou plusieurs pays » (Brown, 2008, p. 28 (ma traduction)). Mais, il faut agir vite « comme en période de guerre » (ibid. p. 30). Le coût annuel d'un tel plan de sauvetage, ne pourrait effrayer personne : 133 milliards de dollars pour rétablir les systèmes écologiques (« forêts, terres cultivées, pâturages, peuplement de poissons, diversité biologique, nappes phréatiques ») et 77 milliards de dollars pour l'amélioration des conditions sociales (« éducation de base, éradication de l'illettrisme adulte, déjeuner scolaire dans 44 pays les pauvres, aide aux enfants préscolaires et femmes enceintes, planning familial et santé reproductive pour tous, service de santé de base pour tous, accès aux préservatifs masculins » (Ibid. p. 286). À titre de comparaison, le PNB français de 2011 s'élevait à 2,35 billions d'euros. Le coût annuel du « Plan B 3.0 » de Lester Brown représente donc le PNB *mensuel* de la France.

Je n'entrerai évidemment pas dans une discussion de ces chiffres – ce qui dépasserait aussi bien mes capacités que le cadre de ce mémoire. Les questions qui m'intéressent ici, sont les suivantes : est-ce les solutions techniques sont suffisantes à elles seules pour affronter le défi écologique ?

Pour les deux penseurs de la décroissance que j'ai choisi, la réponse est *non* à cette question. Pour André Gorz et Paul Ariès, la crise écologique fait partie d'une « crise civilisation » (Ariès, 2009, p. 20), et elle est intimement liée à deux autres crises, « la crise sociale » et « la crise politique » (Ibid. p. 20). André Gorz est encore plus explicite : « *la lutte écologique n'est pas une fin en soi, c'est une étape* » et « C'est pourquoi il faut d'emblée poser la question : que voulons-nous ? » (Gorz, 1978, p. 9). Mon interprétation de cet énoncé, est que l'écologie fait partie d'une lutte politique plus large, dont elle est une « étape », pas un simple moyen pour obtenir un autre but jugé plus important. Tout au contraire, il met en garde

contre une instrumentalisation de l'écologie : « L'écologie, c'est comme le suffrage universel et le repos de dimanche. Dans un premier temps, tous les bourgeois et tous les besoins de l'ordre vous disent que vous voulez leur ruine, le triomphe de l'anarchie et de l'obscurantisme. Puis, dans un deuxième temps, quand la force des choses et la pression populaire deviennent irrésistibles, on vous accorde ce qu'on vous refusait hier, et fondamentalement rien ne change » (Ibid., p. 9).

Cette citation d'André Gorz (de 1979) ne peut pas servir de réplique aux calculs de Lester Brown (de 2007) – le calcul de Brown comporte aussi un important volet social – mais ses arguments sont encore pertinents contre les calculs économiques en général, parce qu'ils réduisent des faits qualitativement différents en quantités mesurables (en argent) : « il (*l'homo oeconomicus*) ne se pose jamais de questions de qualité, d'utilité, d'agrément, de beauté, de bonheur, de liberté et de morale, mais seulement des questions de valeur d'échange, de flux, de volumes quantitatifs et d'équilibre global » (Ibid. p. 21). Si la nature entre dans la comptabilité nationale ou mondiale, pourquoi pas comptabiliser la qualité de l'air, l'absence de bruit en montagne ou la qualité des sols agricoles ?

4.3 Modèles et réalité

Fixer un prix à tout, pose plusieurs problèmes , à savoir que fixer un prix à tout pour ensuite pouvoir faire un bilan global, suppose que tout est interchangeable. Dans cette optique, la nature peut être décrite comme un producteur de services, comme dans le rapport

L'Économie des écosystèmes et de la biodiversité de l'ONU. Par ailleurs, nous nous efforçons toujours de découvrir la 'valeur de la nature'. La nature est une source de valeur importante au quotidien mais il n'en demeure pas moins qu'elle n'apparaît guère sur les marchés, échappe à la tarification et représente un défi pour ce qui est de l'évaluation. Nous sommes en train de nous apercevoir que cette absence d'évaluation constitue une cause sous-jacente de la dégradation observée des écosystèmes et de la perte de biodiversité. »

(http://ec.europa.eu/environment/nature/biodiversity/economics/pdf/teeb_report_fr.pdf). Le modèle présenté dans ce rapport, « met un prix non aux espèces en elles-mêmes, mais aux services qu'ils nous rendent, c'est à dire à leur utilité ». Selon l'auteur du rapport, Pavan Sukhdev, « Les décideurs et les entreprises doivent accepter la valeur économique d'un environnement sain. La seule façon d'y arriver, est de le présenter en une langue qu'il comprennent (ma traduction) » (Sukhdev, cité par Gundersen, *Morgenbladet* le 21 décembre

2012 – le 3 janvier 2013 (ma traduction)). Ici les chiffres servent de mot, et l'argent sert de langue, et cette langue nous permet de comparer ce qui n'est peut-être pas comparable. Un exemple : le rapport estime la valeur de la

pollinisation des abeilles à 190 milliards de dollars, et la valeur agricole des pluies créées par les forêts en Amazonie à 240 milliards de dollars par an. Mais si un produit vaut l'autre, est-ce que la pollinisation des abeilles – essentielle pour la production de nourriture entre autre – vaut 10 millions de voitures, si la prix d'une voiture est 19 000 dollars ? La comparaison est impossible et le calcul absurde parce que les « services » des abeilles sont nécessaires à la survie de millions d'êtres humains tandis qu'il est parfaitement possible de vivre sans voiture. Il me paraît que la pédagogie de Pavan Sukhdev manque à son but : s'il arrive à communiquer avec les décideurs, il n'arrive pas à communiquer ce qui est essentiel face à l'urgence des défis environnementaux : que tout ne se vaut pas, et qu'il y a des « services » qui sont irremplaçables. Comment calculer le prix de l'humus ou de l'eau douce, sans lesquels ne pourrions pas vivre – et les comparer aux objets dont on peut se passer plus ou moins facilement ? Paul Ariès souligne l'impossibilité de fixer le coût d'une perte ou d'une dégradation en fonction de celui de la protection qui serait nécessaire pour préserver une espèce ou éviter une pollution, car « si la société n'est pas prête à payer d'avantage pour sauver une espèce (ou pourquoi pas les Africains ou la planète), c'est qu'ils ne valent pas plus cher aux yeux des consommateurs » (Ariès, 2009, p. 30) ou aux yeux des « décideurs et (d)es entreprises », pour reprendre les termes de Pavan Sukhdev.

Donner une valeur économique, c'est à dire une valeur d'échange aux services de la nature, risque de privatiser la nature « la terre, les semences, le génome » Gorz, 2008, p. 39) « par une firme qui en revendique le monopole et en tire une rente » (Ibid. p. 20).

Au lieu de « défie(r) l'ordre », cette langue économique est composée « (d)es mots de l'inhumanité dominante. La grammaire de la barbarie pervertit jusqu'au discours qui la récuse » (Vaneigem, cité par Ariès, 2012, p. 181). Paul Ariès souhaite « une langue politique qui défie l'ordre » et de « inventer de nouveau 'gros mots' » comme « 'jours heureux'. 'bien vivre', 'vie bonne', 'sobriété heureuse', 'convivialisme', socialisme gourmand' » (Ariès, 2012, p. 181). Ce sont là des mots qui nous parlent, c'est à dire nous forcent à réfléchir, nous invitent à imaginer, et peut-être même à rêver. Surtout les termes, apparemment contradictoires, comme « sobriété heureuse », « le socialisme gourmand » ou « la frugalité heureuse » (Ariès, 2010, p. 99), provoquent nos idées reçues. Ils sont poétiques, un peu comme « La terre (qui)

est bleue comme une orange » de Paul Éluard (Eluard dans Seghers, p. 396) Conformément à son désir de « décoloniser nos imaginaires » (Ariès, 210, p. 80) , il nous invite à (ré)inventer une véritable « poétique de la jouissance » (Ibid, p. 99), et il oppose le « verbe » au « calcul, et la politique et l'art « à « la science et l'économie » (Ibid. p.130). Les termes cités ci-dessus sont certainement peu concrets, mais je pense que peu de gens les trouvent vides. Paul Ariès se garde de donner un sens précis à ces mots, il ne nous présente pas des concepts tout faits. Le terme « décroissance » est lui aussi « un mot obus » (Ariès, 2009, p. 15) Pour les penseurs de la décroissance, il ne faut surtout pas essayer d'insérer tout dans la pensée économique, mais plutôt limiter celle-là pour préserver la vie humaine (notre humanité) et la nature : Il faut « la destruction de l'économie comme valeur fondamentale » (Latouche, 2003, p. 71).

Les différents calculs que l'on peut faire, comme l'Indice de développement humain, utilisé par l'ONU (voir : <http://hdr.undp.org/fr/statistiques/>), peuvent pourtant être des modèles utiles, pour démasquer la comptabilité traditionnelle (PNB et PIB) qui a « ainsi pour effet d'accorder une sorte de prime à la destruction et à la réparation lourde au détriment de la prévention » (Viveret, 2005, p. 42). Mais, si « Tout indicateur est un choix, tout agrégat privilégié (comme le PIB) est un choix de société » (Ibid., p. 181), la prétention même de tout pouvoir calculer, risque aussi d'avoir des implications politiques, si l'on ne souligne pas clairement qu'il s'agisse de modèles, c'est à dire d'abstractions qui ne reflètent que très imparfaitement la réalité.

Fixer un prix à tout pour pouvoir faire un bilan, pose évidemment plusieurs problèmes d'ordre technique : faut-il laisser au marché de fixer les prix, ou plutôt fixer les prix par des décrets politiques ou administratives ? Dans le premier cas, on peut se douter aussi bien de la compétence des consommateurs que de leur volonté à réfléchir sur les conséquences souvent très complexes de leurs choix devant les rayons du supermarché. On peut aussi se demander si les inégalités économiques doivent influencer des choix éminemment politiques. Dans le deuxième cas, il n'est pas clair s'il faut opter par des prix calculés en fonction des coûts de réparation, ou s'il faut par exemple trouver un prix si élevé qu'il empêche tout simplement les acteurs économiques – ou un nombre suffisant d'acteurs économiques – de faire un mauvais choix pour l'environnement. Il est aussi très difficile de calculer la valeur économique d'un « service écologique » à long terme, justement parce que les systèmes écologiques nous servent à *très* long terme : la fin de certains de ces services emmèneraient aussi la fin de l'humanité.

-Je n'entrerais pas plus dans ces problèmes. Le fait qu'ils existent, nous indique que ces

modèles rendent une image très pauvre de la réalité. Ils comptent, mais ne se rendent pas compte, des « individus réels concrets » (Ariès, 2010, p. 98), ni du rapport, difficilement quantifiable, entre les hommes et entre l'homme et son environnement. C'est le même « réductionnisme économique » (Ibid, p. 97), qu'il (et Albert Camus, comme on verra plus loin) reproche à Marx. Cette langue économique, quantitative, anti-poétique nie l'existence du monde sensible, vécu, de « la vie vivante » (Titre d'un livre de Jean-Claude Guillebaud). En niant la dimension sensible et sensuel de la vie, ce réductionnisme efface aussi la beauté du monde, parce que l'esthétique est tout simplement « la faculté de sentir » (Ariès, 2011, p. 92). Je reviendrai à l'importance de l'expérience esthétique pour l'écologie humaniste dans les chapitres consacrés à Jean-Marie le Clézio et à Albert Camus, et dans ma conclusion.

4.4 Quantité et indifférence

Les prix et les bilans risquent de masquer ce qu'il voulait montrer : « le technisme, et plus encore l'économisme du résultat, imposent un langage qui affaiblit tous les autres. C'est le langage de la réussite, de la performance et du dépassement, un langage qui discrimine, marginalise, exclut sans ouverture connue sur un devenir autre et prochain, sans limites vraiment opposables à l'expansion de l'*indifférence* » (Georges Balandier, cité par Guillebaud, 2011, p. 17). Les expressions comme « les rentes de la nature », le « capital naturel » (Lester Brown, cité par Gundersen, 2013) ou « capital humain » (Guillebaud, 2011, p. 50), « valeur marchande du moment de vie » (Ibid. p. 39) expriment justement cette indifférence, c'est à dire cette ignorance de la différence, du particulier, de la réalité multiple. On reviendra à cette ignorance des valeurs que l'on ne pas quantifier ou comparer dans les chapitre consacrés à Camus, parce qu'il souhaite dépasser cette vision nihiliste du monde, et sur le Clézio parce que son œuvre est justement un hymne à la vie palpable, aux petits instants uniques de la vie.

Si la vision économique tend à être la seule communicable, la seule visible pour « les décideurs », « Du même coup, le *visible* tend à devenir aussi important que le réel, l'image l'emporte sur la substance dont elle est le reflet » (Guillebaud, 2011, p. 44). Si le calcul économique prétend englober tout, tout ce qui échappait au calcul économique risque d'être ou nié, ou transformé. En principe, si l'on met un prix à un objet ou à un service, c'est pour le vendre ou l'acheter. On paye pour un objet pour en devenir propriétaire ou pour un service pour avoir le droit d'en jouir pendant un certain temps. Les objets qui ont un prix, sont aussi des objets que l'on peut *avoir*. En mettant un prix à la nature, elle passe du

domaine de l'*être* au domaine de l'*avoir*, elle n'est plus l'autre dans lequel je peux me reconnaître, mais l'étranger que je dois dominer.

Pour le psychanalyste Erich Fromm (2), ces deux verbes déterminent notre relation avec le monde, parce que « avoir et être sont deux formes fondamentalement différentes de la vie humaine » (Fromm, 1976, p. 27, ma traduction) qui déterminent aussi bien « le caractère de chaque individu que le caractère des différents types de société » (Ibid., p. 28).

Les rapports basés sur *avoir*, sont aussi des rapports basés sur la domination, la possession, où l'un domine ou possède, tandis que l'autre est dominé ou possédé. L'autre est nié en tant qu'individu, en tant qu'être unique. Il est défini comme quantité, pas comme qualité, et l'on peut, on doit même, toujours en désirer plus : « *la cupidité* est la conséquence naturelle de l'orientation avoir » (Ibid., p. 111, ma traduction). La compétition, si dominante et déterminante dans le système capitaliste, ne dépend pas seulement d'une vision quantitative du monde – pour être en compétition, il faut pouvoir (se) comparer – mais aussi d'un rapport au monde basé sur *avoir* : « Si chacun aspire à plus, il lui faut aussi craindre l'agressivité de son voisin » (Ibid., p. 11).

Les rapports basés sur l'*être*, par contre, sont des rapports de *compassion*, ou de *convivialité* et pas de *compétition*, ce qui suppose qu'il y a un rapport de *complémentarité* entre les êtres humains, et entre les êtres humains et la nature. *Être* incite au partage comme *avoir* incite à l'exclusion : « tandis qu'un rapport au monde basé sur avoir implique que ce que l'on utilise, s'use, diminue en valeur, c'est le contraire qui est vrai si l'on a un rapport au monde basé sur être » (ibid. p. 108). Cette expérience est facile à faire dans la vie quotidienne : si l'on est plusieurs à utiliser une voiture, elle s'use plus vite, mais si l'on est plusieurs à sortir au théâtre ensemble, le plaisir augmente, et le fait de partager la même expérience, permet de la vivre et la discuter ensemble.

Paul Ariès se réfère aussi à Erich Fromm et à sa description de la société capitaliste comme une société où les rapports entre les hommes et entre les hommes et la nature sont fortement influencés par l'attitude *avoir* : « Fromm ne dit pas autre chose : au regard des formes précapitalistes, la vie capitaliste est celle du renoncement de la jouissance en soi, au profit d'une jouissance liée simplement à la propriété et à l'accumulation, bref le monde est devenu un univers de marchandises » (Ariès, 2010, p. 77). Les marchandises ont toutes leurs prix, et les jouissances en deviennent quantifiables : leurs valeurs sont exprimées en euros, livres ou

couronnes. Plus subtilement, la société de consommation dévalorise presque tous les objets au fur et à mesure qu'ils sont à la portée du plus grand nombre. C'est aussi là une des raisons pour lesquelles André Gorz critique la croissance : « La devise pour cette société pourrait être : ce qui est bon pour tous ne vaut rien. Tu ne seras respectable que si tu as mieux que les autres » (Gorz, 1979, p. 14). Bien sur, la compétition n'a de sens qui s'il y a des gagnants et des perdants, et la domination est impossible s'il n'y a pas de dominateurs et des dominés. La quantification de tout (tous) amène forcément à tout (tous) aligner sur une ligne montante de ce (ceux) qui vaut le moins vers ce (ceux) qui vaut le plus, des plus pauvres vers les plus riches – et les qualités du monde sensible disparaissent.

C'est le même phénomène qu'évoque Roland Barthes (sémiologue français, 1915 -80) dans son livre *Mythologies* : « Et tout comme l'idéologie bourgeoise se définit par la défection du nom bourgeois, le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication » (Barthes, 1957). En décrivant ainsi comment le mythe déforme la réalité sensible et qualitative - « en réduisant toute qualité à une quantité, le mythe fait une économie d'intelligence, il comprend le réel à meilleur marché » (Ibid. p. 242) – Roland Barthes propose une analyse à plusieurs des questions que se posent les penseurs de la décroissance: comment s'opère le passage de la qualité vers la quantité dans la société de consommation ? Pourquoi les gens se laissent-ils persuader à consommer toujours plus ? Et, pourquoi est-ce que les consommateurs sont-ils le plus souvent incapables de faire des choix éthiques devant les rayons du supermarché ? Barthes explique la mythologisation du monde comme une « aliénation » (Ibid., p. 208), comme un « concept (qui) déforme... la face pleine » (Ibid., p. 208) du monde. Le mythe présente ensuite une vision simplifiée (« à meilleur marché ») du monde, et cette vision cache entre autre la dimension historique et politique des objets, et le monde, compris à travers la mythologie, est un système immuable, « tautologique » (Ibid., p. 86). Devant les marchandises – ou, ajouterai-je, les changements climatiques par exemple – le consommateur a l'impression que ces objets - ou phénomènes - « tombe(nt) du ciel » (Ibid., p. 150), il y a « une absence d'origine » (Ibid., p. 150). Ce que voit le consommateur, ce n'est pas par exemple « La nouvelle Citroën » (Ibid., p. 150), un moyen de transport, produit avec tels matières premières, à l'aide de tels processus, fonctionnant avec de l'essence ou du diesel, émettant telle quantité de CO₂, ayant telle ou telle utilité etc., mais un objet « magique » (Ibid., p. 151) et « spirituel » (Ibid., p. 152). L'objet le sollicite comme consommateur, pas comme citoyen responsable de ses actes, et de cette manière, le mythe rend tout acte éthique difficile.

Je n'entrerais pas plus dans l'analyse de Roland Barthes – il n'est mentionné ni par André Gorz, ni par Paul Ariès, au moins dans les ouvrages que j'ai lus. Cette absence peut étonner, tant est pertinente son analyse de la société de consommation et des stratégies de publicité. Ses analyses ne sont pas seulement compatibles avec les analyses d'André Gorz et de Paul Ariès, ils aident aussi à comprendre les difficultés auxquelles se heurte le mouvement décroissantiste.

4.5 Les trois crises

4.5.1 La crise économique

Le processus d'abstraction et la perte de finitude et de sens semble nous mener vers un espace vide, sans contours fixes – et pourtant « L'**économie** (du grec ancien οἰκονομία / *oikonomía* : « administration d'un foyer ») est l'activité humaine qui consiste en la production, la distribution, l'échange et la consommation de biens et de services» (<http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89conomie>), donc quelque chose de bien concret et de bien limité. Est-ce parce que la réalité ne correspond plus à la théorie que nous nous trouvons aujourd'hui dans la crise? Selon André Gorz, «Le capitalisme s'enfoncé depuis vingt ans dans une crise sans issue. Il approche de sa limite interne – de son extinction. Cette crise a pour causes la révolution informatique, la dématérialisation du travail » (Gorz, 2008, p. 108). La société de consommation n'entre pas seulement en crise parce que la production dépasse les besoins, mais parce que le travail aussi perd son sens parce qu'il est devenu superflu : « la population directement capital-productive représente probablement moins de 10% de la population active des pays dits développés. Ignacio Ramonet cite un chiffre qui en dit long à ce sujet : plus de 25% de l'activité économique mondiale est assurée par deux cents multinationales qui emploient 0,75% de la population mondiale » (Ibid., p. 109). La conséquence ? « Toute l'éthique sociale du capitalisme moderne est en question » (Ibid., p. 23). Le passage de la production matérielle, dans un monde où les gens avaient des besoins non satisfaits, et pas seulement des désirs non encore créés, grignote sur le travail aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. De l'extérieur parce que le chômage augmente - il n'y a plus assez de travail productif pour tous – parce que « l'informatisation et la robotisation ont permis de produire des quantités croissantes de marchandises avec de quantités décroissantes de travail » (Ibid., p. 26). De là l'exclusion sociale de millions d'Européens, d'Américains et probablement bientôt de Chinois etc. De l'intérieur, parce que la société de connaissance standardise et appauvrit le

travail, ce qui fait que la crise économique est aussi une crise sociale et culturelle, comme on le verra plus bas. Ce qui importe ici est que, pour André Gorz, notre système économique, le capitalisme, n'arrive plus à créer assez d'emplois, malgré ses tentatives d'inclure de nouvelles parties de la vie dans la sphère économique.

Paul Ariès ne développe pas une théorie du travail, ou une critique du travail dans le système capitaliste, et quand il parle de crises, c'est surtout de « crises environnementales, sociales, politiques, institutionnelles, psychologiques » (Ariès, 2009, p. 177). Mais sans être nommées, la crise économique et la crise du travail semblent toujours être présentes dans les livres de Paul Ariès. Premièrement parce qu'il pense que le mal profond de notre civilisation est « le culte de la toute-puissance » (Ibid., p. 177), et qu'il « reste convaincu que la recherche du profit est la cause de cette dérive » (Ibid., p. 177). Pour lui, comme pour André Gorz, la crise économique vient du conflit insoluble entre un système basé sur la croissance, c'est à dire sur l'extension du système économique, et « la vie vivante », pour reprendre le terme Jean-Claude Guillebaud : « Le capitalisme , en asservissant l'humain à la marchandise, le coupe de toute possibilité de vécu et de communication authentique qu'il remplace par le spectacle » (Ariès, 2012, p. 57). Et quand Paul Ariès parle de « vécu » et de ce qui est « authentique », il parle de ce qui est extérieur à l'économie, de ce qui résiste à la sphère économique, c'est à dire de ce qui est gratuit.

Ce qui divise – peut-être – André Gorz et Paul Ariès, ce n'est pas leurs perceptions de la crise actuelle, mais leurs visions de l'avenir, et les sorties possibles de la crise. Même si André Gorz « conteste brutalement, féroce, l'essentiel de cette mécanique » (Jean-Baptiste Foucauld dans Fourel, 2009, p. 158), c'est à dire la dialectique historique de Karl Marx, il semble convaincu que nous approchons la fin du capitalisme pour les raisons que j'ai mentionnés plus haut. Il semble donc que pour André Gorz, le capitalisme est condamné à disparaître, d'une manière ou d'une autre, à cause de ses contradictions internes dans un monde dominé par la production immatériel. En parlant de « l'effondrement de la Bourse des intangibles » en 2000, il écrit : « Cette difficulté est tout simplement la difficulté intrinsèque à faire fonctionner le capitalisme dit cognitif comme un capitalisme » (Gorz, 2003, p. 55). Pour Paul Ariès, le cours de l'histoire est moins évident : « après le capitalisme, nous aurons certainement l'hypercapitalisme... sauf si les peuples savent inverser l'histoire, construire un autre réel. ».

4.5.2 La crise sociale

« La grande majorité *connaît* de plus en plus de choses mais en *sait* et en *comprend* de moins en moins. Des fragments de connaissances spécialisés sont appris par des spécialistes qui en ignorent le contexte, la portée et le sens, et surtout 'la combinatoire indépendante qui oriente la technique'. Les évidences communes, les savoirs intuitifs, sont disqualifiés par une foule de 'connaisseurs' qui revendiquent le monopole de connaissances vraies. Ivan Illich appelait 'professions incapacitantes' ces professions qui scellent l'incapacité des individus à se prendre en charge dans un monde incompréhensible » (Gorz, 2003, p. 111). Difficile de ne pas s'y reconnaître. Les savoirs que l'on s'est appropriés : parler une langue étrangère, les qualités physiques du bois, des métaux ou des aliments, faire du vélo ou aimer un poème, sont des savoirs multifonctionnels, qui peuvent servir dans beaucoup de situations différentes, tandis que connaître le bon fonctionnement d'une machine précise ou d'un logiciel, ne servent qu'à manipuler cette machine ou ce logiciel. Ce que j'ai appris dans les cours de menuiserie, de cuisine ou de langue à l'école, dans le jardin avec mes parents ou en faisant la pêche avec mon grand-père, me servent aujourd'hui dans mon métier et dans ma vie. Les langues me servent pour communiquer, le jardinage et ce que je sais sur les aliments me servent en tant que paysan, et ce que je sais sur les poissons m'aide pas seulement quand je fait la pêche, mais aussi quand je tue et découpe un animal.

La distinction entre connaissance et savoir est essentielle pour comprendre l'analyse du travail chez André Gorz : « le savoir est fait d'expériences et de pratiques devenus évidences intuitives et habitudes » qui développent « l'aptitude à assimiler d'autres connaissance et à les combiner avec des savoirs » (Ibid., p. 14), tandis que les connaissances forment un rapport cognitif au monde : « Connaître les règles grammaticales est une chose, savoir parler une langue est une chose fondamentalement autre » (Ibid., p. 14). Le passage du monde préindustriel, où l'artisan était capable de produire des objets entiers et où la famille paysanne produisait presque tout ce dont elle avait besoin, au monde industriel, où le travail est spécialisé et morcelé, est donc aussi un passage d'une société de savoir vers une société de connaissances. Le constat paraît paradoxale, mais plus on avance dans la société de connaissance, plus le monde qui nous entoure paraît « incompréhensible » pour reprendre le terme d'Ivan Illich. La complexité de la société et des objets qu'elle produit, exclu et rend caducs nos savoirs.

Pour André Gorz, la crise sociale se confond avec la crise économique parce que toutes les

deux sont dues à une crise du travail. Le travail ayant perdu ses deux sens : se créer et créer quelque chose d'utile pour les autres, sape en même temps le sens de la vie individuelle et de la vie sociale. Là où le travail créait sens et liens, il ne crée que non-sens et exclusion : « nous sommes tous des chômeurs, des précaires, des intermittents en puissance » (Gorz, 2003, p. 100).

Paul Ariès ne dirait pas le contraire. Il faut choisir entre « Décroissance ou barbarie » (titre d'un livre d'Ariès paru en 2011), et ainsi il définit le défi et la crise comme surtout social si l'on y inclut leurs dimensions politiques. Pour souligner que la crise concerne toutes les dimensions de la société, Paul Ariès parle aussi de « crise de civilisation » (Ariès, 2009, p. 20).

En parlant de la décroissance, Paul Ariès n'en finit pas de répéter qu'il faut « agir à deux niveaux : à la fois la décroissance de la majorité des revenus, mais aussi la réduction des écarts de revenus » (Ariès, 2010, p. 118). Paul Ariès distingue donc deux dimensions de la crise sociale.

Premièrement, une crise plutôt quantitative, les fractures sociales que crée la crise économique : disparité grandissantes de revenus, précarité des emplois et chômage : « Depuis 1998, les émoulements des 435 membres de direction des sociétés du CAC 40 ont, selon Proxinvest, grimpé de 215%, alors que, durant la même période, le salaire des Français n'a progressé que de 25% » (Kempf, 2007, p. 59). Cette dimension des crises (écologiques, économiques et sociales) sont aussi au cœur des livres du journaliste décroissantiste Hervé Kempf, qui voit une causalité irréductible entre la croissance économique et la croissance des inégalités économiques et la destruction des écosystèmes. Kempf souligne que si l'on n'arrive pas à combattre les inégalités économiques, on n'arrivera pas non plus à inverser la croissance et sauver les écosystèmes : « Le système ne sait pas changer de trajectoire. Pourquoi ? Parce que nous ne parvenons pas à mettre en relation l'écologie et le social » (Kempf, 2007, p. 8). Quand les penseurs de la décroissance invoquent ainsi la justice sociale, ce n'est pas seulement de façon instrumentale – parce que plus d'égalité sur le plan économique est une condition nécessaire de la décroissance, mais aussi pour une raison purement éthique. Les inégalités économiques condamnent un milliard d'êtres humains à souffrir (et petit à petit à mourir) de faim, et de plus en plus d'Européens à vivre dans la misère. Les grandes inégalités constituent un mal en soi. C'est aussi à cause de cela qu'aussi bien André Gorz que Paul Ariès proposent un revenu garanti et suffisant pour tous. (Voir Foucauld, op.cit. p. 148 et Ariès,

2010, p. 262).

Deuxièmement, une crise qualitative, ou plutôt plusieurs crises qualitatives. Les inégalités économiques changent la société et notre rapport avec l'Autre. Si le slogan de Paul Ariès est « plus de liens et moins de biens » (<http://paularies.canalblog.com/archives/2012/09/04/25034636.html>), c'est dans le sens inverse que nous nous dirigeons. Pour ne citer que l'exemple le plus concret, la ségrégation géographique entre quartiers riches – ou même résidences vidéo-surveillées et clôturées – et quartiers pauvres. On voit le même développement sur le plan mondial que sur le plan national ou européen : « En Chine comme en Inde, et en occident, le modèle de croissance postfordiste enrichit environ 20% de la population mais engendre autours d'enclaves postindustrielles hypermodernes de vastes zones de misère et d'abandon où se développent la criminalité organisée, les guerres entre sectes et religions » (Gorz, 2008, p. 128).

Les disparités nous appauvrissent donc sur le plan social, et nous empêchent, par voie démocratique, de prendre les mesures nécessaires pour résoudre la crise écologique aussi bien parce que la communication en est rendue plus difficile que parce que les intérêts subjectifs divergent trop sur le plan économique. Les écotaxes qui rendraient le transport en voiture ou les voyages en avions hors de prix pour un employé, mais seulement un peu plus cher pour les plus riches, en constituent un exemple banal. Et, comme le note Hervé Kempf, les élites sont moins touchés par la détérioration de l'environnement : « le mode de vie des classes riches les empêche de sentir ce qui les entoure » (Kempf, 2007, p. 35).

Pour Paul Ariès et André Gorz, la crise qualitative est aussi due au caractère même de la société de consommation, c'est à dire de la marchandisation de la vie. C'est le *savoir*, les expériences que chacun fait au cours de sa vie, qui est menacé : « Il (le mouvement écologique) est né originellement d'une protestation spontanée contre la destruction de la *culture du quotidien* par les appareils de pouvoir économique et administratif » (Gorz, 2008, p. 48-49). Nous avons vu comment Gorz décrit le non-sens, l'absurdité d'un travail qui n'est ni épanouissement du travailleur, ni production d'un objet utile pour les autres. La situation du consommateur de multiples objets plus ou moins inutiles n'est pas meilleure : « Nos désirs et nos besoins sont amputés, formatés, appauvris par l'omniprésence des propagandes commerciales et la surabondance de marchandises » (Ibid., p. 115). Le raisonnement est pareil chez Paul Ariès : Notre rôle de travailleur qui produit des objets sans utilité en quantité quasi-illimitée et de consommateur de ces mêmes objets nous condamne à « ne pense(r) qu'à

(nous)-même. On ne possède plus d'autres projets que sa propre vie augmentée » (Ariès, 2010, p. 191). Et cela semble vrai, pas seulement pour les travailleurs dans le sens d'employés. Aussi d'autres métiers sont touchés, comme celui de paysan. L'exploitant agricole moderne est aussi pris dans un engrenage technico-économique qui dirige sa vie et son travail. La conduite de son troupeau est dirigée par le conseiller de la laiterie ou de l'abattoir, les rations alimentaires par le conseiller de son fournisseur en concentrés, les soins sanitaires pour les animaux par les vétérinaires, le choix de taureaux pour les inséminations par les experts de sélection du centre d'insémination, le choix de semences par les grands semenciers et les orientations économiques de la ferme par les représentants de la Chambre d'agriculture etc. Du côté de ses achats et de sa consommation, ses choix sont aussi influencés par la publicité – voir les encarts publicitaires sur papiers glacé pour tracteurs et autre matériel agricole que l'on trouve dans la presse spécialisée – que pour les autres groupes sociaux. Et le sens, l'utilité du travail ? Une grande partie de ce qu'on produit part à la poubelle. Un Français moyen jette 20 kilo de nourriture par an (http://www.lexpress.fr/styles/minute-saveurs/les-trois-quarts-de-la-nourriture-jetee-sont-encore-bons_1113308.html).

La crise sociale est bel et bien une crise de civilisation, parce qu'elle nous attaque en tant que personnes capables de réflexion, « d(e) voir, d(e) entendre, d(e) toucher, d(e) goûter, d(e) contempler, d(e) penser, d'aimer, d'agir » (Ariès, 2009, p. 209).

La décroissance est donc une réponse à une crise de civilisation. Cette crise a, on l'a déjà vu, des éléments culturels, politiques et économiques. Mais la crise, n'est-elle pas aussi – et peut-être surtout – une crise écologique ? Si notre maison brûle, ne faut-il pas d'abord éteindre le feu, avant de se perdre dans des réflexions philosophiques ?

4.5.3 La crise écologique

Certainement. Le discours décroissantiste oscille pourtant entre une approche ou critique systémique et une approche plus pragmatique. Selon le rédacteur en chef du mensuel *la Décroissance*, Vincent Cheynet, « nous avons surtout à faire face à un système » (Cheynet dans Cheynet, 2011, p. 17). En même temps, il réfute toute idée de renversement du système : « nous devons nous inscrire résolument dans une démarche de transformation et non de 'révolution' » (Cheynet, 2008, p. 156). Ceci est aussi la position de Paul Ariès, qui met en garde contre les utopies, et se prononce pour des réformes des lois : « Puisque nous avons foi dans les lois, agissons dans l'opposition pour améliorer celles existantes avec l'espoir d'être un

jour majoritaires » (Ariès, 2009, p. 181). André Gorz est plus indéchiffrable dans ce domaine, mais c'est peut-être aussi parce qu'il pense plus à la critique du système qu'aux voies pour en sortir. Face à l'incendie, il faut donc agir avant tout en pompier – mais sans perdre la tête.

La relative absence d'arguments renvoyant uniquement aux défis environnementaux (pollutions, épuisement des ressources, climat) dans les livres d'André Gorz et de Paul Ariès m'a beaucoup étonné. Le numéro dédié *Aux sources de la décroissance*, de la revue *Entropia*, (Entropia, no 10, printemps 2011) accorde aussi très peu d'importance à l'écologie. Les auteurs s'y réfèrent au « luddisme », c'est à dire des briseurs de machines du XIX^e siècle, à Paul Lafargue (1842 – 1911) et son livre *Droit à la paresse* (1883), et aux socialistes utopiques. L'article consacré au « père de la décroissance » (Jacques Grinevald dans *Entropia*, no 10, 2011, p. 143), Nicholas Georgescu-Roegen (3), est en effet le seul qui cherche l'origine de ce courant de pensée dans une réflexion sur la destruction de la nature. Il y a un autre article sur l'écologie, mais il met surtout en garde contre une approche trop scientifique des problèmes environnementaux. Le sujet de l'article est « le mouvement scientifique *Survivre... et vivre !* (1970 – 1975) » (Céline Pessis dans *Entropia*, no 10, 2011, p. 124) – et l'on remarque que le point d'exclamation se trouve derrière le mot *vivre*, et pas derrière le mot *survivre*. Il ne s'agit donc pas seulement de résoudre les problèmes écologiques pour permettre aux hommes, et aux autres espèces, de survivre, mais de voir comment les questions écologiques sont liés à notre système politique, social et économique, c'est à dire à notre civilisation.

Ce mouvement voulait contribuer à « ancrer l'écologie du côté du désir » (Ibid., p. 128).

André Gorz ne dit pas autre chose dans son seul livre focalisé surtout sur l'écologie et la nature : « Il vaut mieux tenter de définir, dès le départ, *pour* quoi on lutte et pas seulement *contre* quoi » (Gorz, 1979, p. 10). Gorz souligne moult fois que sa pensée dépasse de le cadre de l'écologie, et dans *L'Écologie et politique* (1979) il lance le terme *écologisme* pour définir une approche plus globale : « L'écologie, à la différence de l'écologisme, n'implique pas le rejet des solutions autoritaires, technofascistes...le rejet du technofascisme ne procède pas d'une science des équilibres naturels, mais d'une option politique et de civilisation » (Ibid., p. 24).

Aussi Paul Ariès insiste sur la nécessité de sortir du cadre étroit de l'écologie. Après avoir décrit le projet d'une immense usine alimentaire, le Deltapark (voir

http://de.wikipedia.org/wiki/Vertical_Farming) – un immeuble agricole avec « 250 000 poules pondeuses, un million de poulet de chair ; 300 000 porcs, des dizaines de milliers de saumons » (Ariès, 2010, p. 22-23) etc., dans un système où tout est recyclé, il se demande comment concilier une telle agriculture avec « une vie bonne » : « Qu'en est-il de la possibilité de généraliser les bienfaits – s'il y en a – à dix milliards d'humains » et « qu'en est-il de la dangerosité des solutions projetées » ? (Ibid., p. 23).

Il y a, bien sur, une urgence écologique : « Les scientifiques s'accorde pour dire que la Terre ne peut absorber chaque année plus de 3 milliards de tonnes d'équivalent carbone or nous en émettons environ 6,7 milliards » (Ariès, 2009, p. 19). Mais pour attaquer ce défi, pour réduire les émission de gaz à effet de serre (ou autre pollutions ou gaspillages), il faut essayer de trouver des solutions qui ne font l'économie des humains. Il ne s'agit donc pas seulement d'empêcher que la maison brûle, mais aussi de sauver la vie des ses habitant et des pompiers.

Les livres d'André Gorz et de Paul Ariès ne sont pas des manuels de sciences naturelles, ni des livres qui proposent des solutions pratiques, ou même technologiques aux problèmes environnementaux. Leur sujet est plutôt le rapport entre l'homme et la nature, et les interactions entre ce rapport et le rapport entre les humains. On pourrait dire avec Flaubert, que la nature et l'écologie y sont « présent(es) partout, et visible(s) nulle part » (<http://www.maphilo.net/citations.php?cit=5424>).

4.6 Crises, temps et espace

4.6.1 4.6.1 : La simultanéité des crises

Les trois crises – économique, sociale/politique et écologique – sont étroitement liée pour André Gorz et Paul Ariès : « Les objecteurs de croissance ne sont pas des écologistes plus 'durs', ni même d'abord des écologistes : ils tentent plutôt de penser la simultanéité des crises » (Ariès, 2009, p. 20). Je soulignerais le mot *simultanéité*, parce qu'il ne s'agit ici pas d'une crise fondamentale qui serait la cause des deux autres, mais de trois crises qui se ressemblent et s'enchevêtrent.

Tous les deux proposent de comprendre, et résoudre les trois crises comme un ensemble, et mettent en garde contre des solutions partielles. Ils souscriraient probablement au constat de Jean-Claude Guillebaud : « Ce que nous prenons pour des effondrements ne sont que des

métamorphoses, des mutations : un monde fait place à un autre » (Guillebaud cité dans *Le français dans le monde*, no 385, janvier/février 2013, p. 62). Qui dit « mutations », dit instabilité et mouvement. Les crises sont donc à la fois simultanées et dynamiques. Il s'agit, comme disait Alain Finkielkraut, d'un « processus » (op. cit.), des métamorphoses dont on a perdu le contrôle. Intervenir pour résoudre une crise, risque d'aggraver une autre et de créer des effets non prévus.

Le combat contre les gaz à effet de serre (GES) pourrait servir d'exemple. Réduire un ou plusieurs de ces gaz est l'un des grands défis de notre temps, mais certains remèdes, peut-être même très efficaces contre les GES, risquent fort de créer d'autres problèmes tout aussi graves. Le débat autour du méthane issu de la fermentation gastrique des ruminants est bien connu. Manger plus de poulet ou de porc au lieu de viande rouge, ou d'intensifier l'alimentation « animale permet de réduire sensiblement la production de méthane par unité de produit animal (kg de lait ou de viande) » (www.afpf-asso.fr/download.php?type=1&id=1626&statut=0). Mais ces solutions ne font que déplacer le problème vers d'autres terrains. Intensifier l'alimentation des vaches, chèvres et moutons implique une plus forte concentration de céréales et d'oléagineux dans les rations fourragères – et la culture de ces plantes est annuelle, c'est à dire qu'elle exige un labour annuel, laisse moins de place à la biodiversité qu'une prairie ou d'autres pâturages, et demande plus d'intrants. Une intensification de l'alimentation des animaux les poussent à produire plus ou à grandir plus vite, ce qui peut nuire à leur bien-être et à leur santé. Une augmentation de céréales et de soja dans l'alimentation des ruminants réduit aussi la quantité de l'acide gras d'oméga 3 par rapport à l'acide gras oméga 6 dans la viande et les produits laitiers, ce qui est négatif pour la santé humaine. (voir : <http://www.avenir52.com/actualites/alimentation-animale-omega-3-l-harmonie-des-vaches-et-l-anti-stress-de-l-eleveur&fildSearch=:DEQAPU7I.html>) En principe, les mêmes problèmes liés à l'utilisation des terres se posent pour la production d'agroénergie pour remplacer les énergies fossiles.

4.6.2 Le capitalisme vert

Paul Ariès met en garde contre ce qu'il appelle « le carbocentrisme » (Ariès, 2009, p. 135), pas seulement parce qu'il nous fait oublier les autres défis écologiques, mais parce qu'une grande partie de la politique menée pour décarboniser l'économie est basée sur des mesures financières qui criminalisent ceux « qui utilisent des produits à technologie ancienne, bref les

urbains les plus défavorisés » (Ibid. p. 136). De cette manière, on transforme un problème écologique en problème sociale. Il met aussi en garde plus généralement contre une fuite en avant technologique et les tentatives de relance économique dans le cadre d'un «capitalisme vert» (Ariès, 2010, p. 23).

Le capitalisme vert transformerait la croissance en remède contre ses propres destructions : « Pas seulement parce que la pollution commencerait à baisser sitôt un certain niveau de PIB atteint (puisque la demande en environnements propres progresserait et que les investissements nécessaires à cette technologie deviendraient rentables) mais parce que la pollution créerait le besoin de dépollution» (Ariès, 2009, p. 27). Paul Ariès refuse cette solution parce qu'elle est absurde : «La destruction de la planète n'est donc pas un mal mais une condition de nouveaux succès» (Ibid. p. 27-28). Un peu comme nos achats superflus de nourriture serviront à produire de l'énergie, ou comme les publicités imprimées distribuées dans nos boîtes à lettres serviront à faire du papier recyclé. Ou l'argent gagné en achetant une voiture électrique ou hybride, servira à faire un voyage en avion. C'est ce que les économistes appelle « l'effet rebond » (voir Dominique Bourg : L'impératif écologique, dans *Ésprit* 2009/12, p. 60).

Aussi pour André Gorz, ces approches partielles sont absurdes, et menacent en tant que telles notre autonomie (voir Gorz, 1988, p.137), c'est à dire qu'elles font partie d'une crise éthique. Mais si Paul Ariès affirme que « Les limites de la croissance ne seraient pas d'abord physiques, mais humaines» (Ariès, 2009, p. 21), André Gorz voit dans la crise la fin inévitable du capitalisme : « Pour André Gorz l'enjeu n'est pas la sortie de la crise, mais bien la sortie du capitalisme lui-même » (Fourel dans Foruel, 2009).

Selon Gorz le développement de la technologie menace la démocratie : « Car dans un monde dans lequel de grands systèmes de machines intelligentes assument des fonctions de plus en plus étendues deviendra si complexes que les machines seront seuls capables de les gérer » (Gorz, 2003, p.134). On pourrait dire qu'il s'agit d'un effet rebond culturel, un effet rebond qui nous empêche de voir entre autre les conséquences de nos actes – et donc aussi ses effets rebonds matériels.

Sur un plan plus pratique, André Gorz parle aussi de l'effet rebond, sans la nommer explicitement : « la croissance a des limites physiques, et toute tentative pour reculer ses limites (en recyclant et dépolluant) ne fait que déplacer le problème. : car la régénération de l'air, de l'eau, des métaux exige des quantités accrues d'une ressource limitée entre toute,

l'énergie, et toutes les formes d'énergies industriellement disponibles entraînent une pollution chimique, thermique et (ou) radioactive » (Gorz, 1979, p. 95-96). André Gorz montre aussi comment certaines technologies bloquent notre développement humain et social : Il appelle ces technologies des « technologies verrou » par opposition aux « technologies ouvertes » (Gorz, 2008, p. 16). Nos choix technologiques ont donc des conséquences sur toutes les trois crises. Comme les crises ne sont pas des situations stables avec des frontières fixes qui les séparent, il faut essayer de comprendre leur dynamique. Même à l'intérieur de chaque crise, il faut essayer de saisir le mouvement: « Les problèmes environnementaux... Il ne s'agit pas tant de problèmes de pollutions que de flux. Ni le dioxyde de carbone, ni le méthane, ni le protoxyde d'azote, principaux gaz à effet de serre, ne sont des polluants » (Bourg dans *l'Ésprit*, 2009/12, p. 60).

La cause des crises, aussi bien pour Paul Ariès que pour André Gorz, se trouve plus dans la croissance illimitée d'un système, que dans telle ou telle partie du système. Le système dépasse ses limites humaines, sociales, politiques, écologiques etc. La question de limites ou de mesure, sera donc central dans ma conclusion

4.7 Décroissance et écologie humaniste

Pour Paul Ariès et André Gorz, il n'y pas de doute : leur écologie est une écologie politique. Paul Ariès refuse toute écologie qui se prétend à-politique : « L'écologie est, depuis sa naissance officielle, menacée de sa dépolitisation sous prétexte de moralisme ou sous l'apparat de la science » (Ariès, 2009, p. 36). Aussi André Gorz prend-il ses distances envers les approches dites scientifiques de la société (le matérialisme dialectique), et de la nature: « La science ne connaît de la nature que ce qu'elle est capable d'en saisir en vertu des principes et des lois selon lesquels elle l'aborde » (Gorz, 2003, p. 107). Ce n'est pas la connaissance de la nature comme objet « hors de moi » (Ibid., p. 106) qui l'intéresse, mais « la connaissance intuitive de la réalité sensible des choses » qui ne permet de comprendre « par notre corps » (Ibid., p. 107). C'est ce savoir qui « s'exprimera éventuellement sur le plan artistique » (Ibid., p. 107). On le verra plus tard avec Albert Camus et Jean-Marie Le Clézio.

L'écologie, même comprise comme une science naturelle, n'est pas l'étude de tel ou tel objet isolé, mais tout au contraire, « **L'écologie**, entendue au sens large, désigne le domaine de réflexion qui prend pour objet l'étude des interactions, et de leurs conséquences, entre individus (pris isolément et/ou en groupe constitué) et milieu biotique et abiotique qui les

entoure et dont ils font eux-mêmes partie ; les conséquences sont celles qui affectent le milieu, mais aussi, en retour, les individus eux-mêmes.» (<http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie>) On peut donc difficilement parler d'écologie sans y inclure l'espèce qui influence le plus « le milieu biotique et abiotique » de la planète.

L'homme et son environnement naturel et social : il ne s'agit pas d'un sujet séparé de son objet, mais plutôt d'un réseau complexe d'interactions et de sensations. Leur écologie est forcément politique dans le sens que donne Alain Lipietz (4) à ce terme : « L'écologie politique est l'écologie d'une espèce particulière, une espèce sociale et politique ...C'est donc une politique, mais aussi une éthique » (Lipietz, 2012, p. 11). Les questions écologiques nous regardent donc en tant que sujets pensants, et on ne peut pas y réfléchir sans que cette réflexion soit en même temps une auto-réflexion. Elles interrogent notre rapport au monde et notre rapport à nous-mêmes. Pour André Gorz, il s'agit d'éviter que « la qualité de la vie devienne une affaire rentable » (Gorz, 1979, p. 95), c'est à dire protéger la vie comme une qualité, et éviter qu'elle devienne une quantité, une marchandise. On verra plus loin, dans le chapitre consacré à Albert Camus et dans la conclusion de ce mémoire, comment cette défense de la vie comme qualité irréductible, puisse être le fondement d'une éthique capable de créer de nouveaux rapports entre l'homme et son environnement et de sauvegarder les écosystèmes.

Paul Ariès partage ce point de départ humaniste, et met en garde contre le point de départ inverse : « l'hypothèse Gaia conduit logiquement à soutenir que ce qui vaut pour la nature vaut aussi pour les communautés humaines, en somme que la structure ordonnée et hiérarchique de l'écosystème devrait être notre modèle » (Ariès, 2009, p. 170). L'hypothèse Gaia auquel se réfère Paul Ariès est un modèle théorique élaboré par l'écologue britannique James Lovelock (né en 1919), qui décrit notre planète comme « un système physiologique dynamique qui inclut la [biosphère](#) et maintient notre planète depuis plus de trois milliards d'années, en harmonie avec la vie » (http://fr.wikipedia.org/wiki/Hypoth%C3%A8se_Ga%C3%AFa). Je n'entrerai pas ici dans une discussion de l'hypothèse Gaia, ou de l'interprétation qu'en fait Paul Ariès. Ce qui me paraît important, est que Paul Ariès refuse de prendre la nature comme modèle politique: « Nous devons opposer à cette limitation par des lois naturelles, cosmiques ou divines une autolimitation individuelle et collective » (Ariès, 2009, p. 170). De cette manière, il souligne que le défi écologique est d'abord et surtout un défi éthique.

Si le point de départ de Paul Ariès et d'André Gorz est humaniste, il n'est pas forcément anthropocentrique dans le sens qu'ils voient la nature uniquement comme une ressource pour les activités humaines, un outil pour notre production. L'article *L'idéologie sociale de la bagnole*, premièrement publié dans le magazine *Le Sauvage*, septembre-octobre 1973, et réimprimé dans le livre *Écologie et politique en 1979* peut servir d'exemple de cette approche. La dimension purement écologique de la voiture – pollutions, bruits, gaspillage de ressources rares etc – n'est guère évoquée, sauf pour le sacrifice, au profit des autoroutes, de la « couronne de verdure » (Gorz, 1979, p. 85) autour des grandes villes.

4.8 La civilisation automobile : une dépendance aliénante ?

André Gorz commence son article en définissant la voiture comme « un bien(s) de luxe » (Ibid., p. 77), c'est à dire qu'il la situe d'abord dans son contexte social, comme un objet « pour le plaisir exclusif d'une minorité » (Ibid., p. 77). Le caractère même de l'auto en interdit un usage plus généralisé. En la comparant à une villa sur la côte, il constate : « Une bagnole de même qu'une villa avec plage, n'occupe-t-elle pas une *espace rare* ? » (Ibid., p. 78). Comme une voiture occupe beaucoup d'espace – quarante voitures occupent beaucoup plus de place qu'un bus – il n'y a pas assez d'espace pour tout le monde. La voiture pose donc un problème d'équité, elle « ne se démocratise pas » (Ibid., p. 77). Forcément, l'espace destiné à la voiture est encombré, et les embouteillages se perpétuent.

La voiture – symbole d'indépendance et de liberté – ne limite pas seulement la liberté de se déplacer où l'on veut quand on veut et à la vitesse que l'on souhaite. La complexité de sa construction – et cela est encore plus vrai aujourd'hui qu'en 1973 – fait que son entretien doit « être confié ... à des spécialistes » (Ibid., p. 79). L'énergie pour faire fonctionner la voiture doit aussi être achetée – et le premier choc pétrolier, qui éclate comme une bombe en octobre 1973 (voir : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/premier-choc-petrolier/>), environ un mois après la publication de cet article, ne fait que souligner cette dépendance. De cette façon, le chauffeur devient dépendant d'un système politico-écologico-économique extrêmement complexe et opaque : « L'autonomie apparente du propriétaire d'une automobile recouvrait sa radicale dépendance » (Gorz, 1979, p. 80).

Sur le plan collectif, les voitures transforment aussi les paysages urbains et semi-urbains. Les villes s'étendent, et les routes et les parkings grignotent parcs, trottoirs et espaces verts. « la bagnole a rendu la ville inhabitable. Elle l'a rendue puante, bruyante, asphyxiante,

poussièreuse » (Ibid., p. 83).

La voiture menace donc la vie en tant que qualité : Elle marchandise la vie, transforme le paysage en « désert... On y passe, on n'y demeure pas » (Ibid., p. 85). *On y passe*, de préférence le plus vite possible, et de cette manière le paysage est comme quantifié. Il a perdu ses qualités, on ne le vit plus avec son corps et ses sens, et c'est intéressant que souvent on mesure les distance en temps (à 10 minutes de la plage etc.), et pas en kilomètres.

« L'agencement de l'espace continue la désintégration de l'homme commencée par la division du travail à l'usine. Il coupe l'individu en rondelles, il coupe son temps, sa vie » (Ibid., p. 87). En privant l'homme de son autonomie, et en brisant l'unité de sa vie, il rend l'homme étranger aussi bien à lui-même, à la société et à la nature.

Cette approche est facilement transposable aux autres domaines de la vie, et les problèmes liés à la voiture concentrent en quelques points les défis centraux de l'écologie humaniste :

- Les ressources rares : si nous approchons du *pic pétrolier* (extraction maximal de pétrole) ou non, la gravité des changements climatiques nous incite fortement à limiter notre consommation d'essence et de diesel. Pour permettre à ceux qui en ont vraiment besoins d'en consommer (ambulances, traction dans l'agriculture, certains transports urgents etc.), le problème du partage se pose, et en même temps la question de l'équité et des mécanismes de régulation.
- Les dégâts écologiques : Aussi bien l'extraction que l'utilisation de ressources fossiles (ici essence et diesel) menacent l'environnement. Le conflit autour de l'exploitation du pétrole et du gaz dans les mers arctiques pourrait servir d'exemple des dangers liés à l'exploitation et la part de la circulation dans les émission de CO2 nous montrent comment l'utilisation menace les équilibres naturels.
- Les dégâts humains : on s'en rend facilement compte en regardant d'en haut une ville tant soit peu encaissée : la ville est souvent invisible à cause des gaz d'échappement, et quiconque se promène le long des Grands boulevards à Paris par exemple comprend la notion de *pollution sonore*.
- Destruction de notre environnement humain : on verra la place de ce phénomène plus bas dans le chapitre sur Jean Marie le Clézio. Pour André Gorz il y a contradiction absolue entre ville et voiture : « Si la voiture doit prévaloir, il reste une seule solution :

supprimer les villes, c'est à dire les étaler sur des centaines de kilomètres, le long des voies monumentales, de banlieues autoroutiers. C'est ce qu'on a fait aux États-Unis ».

(Gorz, 1978, p. 82)

- Perte de sens et de rationalité : suite à cet étalement urbain et de la séparation de zones d'habitation, de travail, de commerce et de loisirs qui s'en ensuit, la voiture nous force à passer de plus en plus de temps à nous déplacer. C'est le prix paradoxale à payer pour notre désir de nous déplacer plus vite ! Comme l'explique Alain Finkielkraut (Finkielkraut op. cit.) par rapport à la contrerationalité de la rationalité économique, la vitesse de la voiture se transforme en lenteur et perte de temps. Selon André Gorz, « la vitesse de la circulation urbaine tombe – à Boston comme à Paris ou à Londres – audessous de celle de l'omnibus à cheval » (Gorz, 1978, p. 81). Les calculs de Jonas Åkerman, chercheur à *Kungliga Tekniska Högskolan* à Stockholm, montre que si l'on inclut les frais économiques pour le transport, on passe 44,9 minutes pour faire 10 kilomètres en voiture à Stockholm, 46,6 minutes pour la même distance en bus et 48,1 minutes à vélo, ce qui donne des vitesses moyennes de respectivement 13, 4 km/h, 12,9 km/h et 12,5 km/h (voir *Klimatmagasinet Effekt*, , no 1, 2012, p. 28 – 29).

Arrêtons-nous là. Il ne sert à rien de culpabiliser les automobilistes. La voiture est souvent – pour une grande partie à cause des infrastructures qu'elle stimule – souvent un choix imposé. Si l'on se rend au travail en voiture, c'est parce que le lieu de travail est trop loin pour que l'on y aille à pied, ou parce que les transports en communs ne sont pas suffisamment développés, ou parce que la voiture est devenue une partie intégrante de notre culture *bourgeoise*, dirait André Gorz (voir Gorz, 1978, p. 78), ou de « la logique de l'avoir et du paraître » (Ariès, 2009, p. 100). Au premier trimestre 2008, les dépenses pour la publicité pour les voitures montaient à 45,1 millions d'euros, presque autant que la publicité pour les médias et l'éditions ensemble (49,7 millions), et plus que deux fois plus que la publicité pour les aliments (19,5 millions) (http://www.journaldunet.com/cc/06_publicite/epub_marche_fr.shtml)

4.9 La ferme : l'homme et les écosystèmes

4.9.1 Le jardin agricole

J'ai invoqué plus haut, comment le paysan européen d'aujourd'hui a perdu son indépendance – et c'est justement sa spécialisation, la disparition de la ferme comme entité

multifonctionnelle, qui lui a fait perdre son autonomie. La ferme traditionnelle, basée sur un système de polyculture – élevage et un fort enracinement local, a pratiquement disparu de nos campagnes, que ça soit en Norvège ou en France. On peut s'en rendre compte rien qu'en regardant les paysages agricoles. De ma fenêtre je ne vois que des prairies. Les cultures d'orge, d'avoine et de pommes de terre, autrefois importantes dans la région, n'existent que sur quelques rares fermes spécialisées. Les groseilliers, les cassis et les framboisiers ne sont ni taillés, ni récoltés dans les jardins où ils survivent encore. Les jardins potagers sont disparus. *Le jardin agricole*, si j'ose utiliser une telle expression pour le paysage agricole diversifié d'antan, a fait place à la monoculture et à la monotonie. *Les mille visages de la campagne française*, présentés dans le livre du même nom (1976), sont moins nombreux aujourd'hui. Pour ne prendre que deux exemples : la diminution du paysage de bocage (voir Charvet, 2010, p. 49), et l'abandon des restanques, ou terrasses de culture dans les régions de montagne (voir *Encyclopédies du Voyage, Parc national du Mercantour*, 2011, p. 136-37).

Ces changements n'ont évidemment pas que des conséquences visuelles et esthétiques. Tandis qu'une ferme traditionnelle fabriquait un grand nombre de produits (divers aliments, mais aussi du bois de chauffage, du bois d'œuvre et éventuellement des textiles comme du lin ou de la laine), la ferme moderne ne fabrique normalement qu'un produit ou deux, par exemple du lait ou de la viande, ce qui est le plus courant dans ma région.

La ferme traditionnelle fabriquait un grand nombre de matières premières, et ces matières premières permettaient aux habitants de la ferme d'accéder à un niveau élevé d'autosuffisance parce que ces matières premières étaient transformées sur place. Aussi bien la production primaire que la transformation se faisait sans grand apport d'intrants achetés à l'extérieur. On a donc vu une triple spécialisation des activités agricoles :

- 1: Chaque ferme s'est spécialisée dans une ou deux productions.
- 2: Le paysan/la famille paysanne s'est spécialisée dans une étape de la production. Par exemple, l'éleveur ne cultive que de l'herbe et achète ses concentrés sur le marché, la fécondation des vaches se fait par insémination artificielle et pas par le taureau de la ferme etc.
- 3: Les produits, qu'ils soient végétaux, laitiers ou carnés ne sont plus transformés (en vin, confitures, fromages, beurre, charcuterie...) à la ferme, mais vendus à l'industrie alimentaire, et rachetés par la famille paysanne au magasin.

4.9.2 L'agronomie hétéronome

Si « la grande question est. que désirons nous faire de notre vie ? (Gorz, cité par Jean Zin, dans Fourel (réd.), 2009, p. 69), l'agriculture spécialisée ne semble nous donner qu'une réponse négative. Pour rester dans les termes d'André Gorz, le travail agricole spécialisé, est un travail *hétéronome*, un travail sur lequel celui qui l'effectue n'a que peu de prise. Les fluctuations des prix des matières premières issues de l'agriculture (voir Carvet, 2010, p. 38-39), ne font qu'aggraver la dépendance, l'hétéronomie du paysan moderne. Une augmentation du taux d'intérêt ou du prix du pétrole, des engrais ou des concentrés, ou une baisse, même faible, du prix du lait ou de la viande, renverse facilement la situation économique d'une exploitation agricole spécialisée.

L'autosuffisance et l'autonomie de la ferme traditionnelle sont à l'opposée de la ferme spécialisée, mécanisée et fortement imbriquée aussi bien dans les flux économiques qu'écologiques mondiaux. L'agriculteur spécialisé est dépendant pas seulement de ses revenus sur le marché pour payer ses intrants et rembourser ses emprunts – et donc des fluctuations de plus en plus fortes des prix mondiaux-, il est aussi dépendant des ressources premières venues d'ailleurs et même de très loin. Par exemple, l'agriculture européenne importe 70% de ses protéines fourragères (voir : <http://www.agrapresse.fr/agriculture-societe/la-pac-pourrait-faire-plus-pour-relancer-la-production-de-prot-agineux-art356523-27.html>).

La dépendance envers ces ressources met aussi en danger la pérennité de la ferme, parce qu'elles sont pour une grande partie surexploitées : « En 2005, l'agriculture consommait 86% de l'eau douce du monde », et « L'érosion naturelle de 11 milliard de tonnes par an a été multipliée par 2,4 par l'homme » (Daniel Nahan dans Toussaint, Swynghedauw et Bœuf (réd.), 2012, p. 93-94).

Le développement de cette agriculture qui dépossède l'agriculteur de son autonomie (voir : http://www.youtube.com/watch?v=mcytJAoX_rQ), n'est pas à première instance une fatalité technologique, mais un choix politico-économique : « Plus les moyens de productions sont géants, mieux ils assurent cet asservissement, car moins ils sont contrôlables par les ouvriers qui y sont assujettis et par la région (ville, région) où ils sont implantés » (Gorz/Bosquet, 1979, p.67).

4.9.3 Alternatives

Les alternatives existent, sous différents noms : agriculture durable, qui combine des composantes environnementales, économiques, sociales et éthique (voir Charvet, 2010, p. 53), agroécologie qui « va au-delà d'une approche technicienne qui se réduirait à privilégier les seuls équilibres écologiques et intègre les dimensions économiques, sociales et politiques de la question » (Sevilla Guzman et Pérez-Vitoria dans *L'écologiste*, 2004, p. 21), ou agriculture paysanne, qui est basée sur une charte de 10 points, et un grand nombre d'indicateurs portant sur l'autonomie technique, économique et décisionnelle de la ferme, la fertilité des sols, la biodiversité, l'implication dans la vie locale etc (voir : *L'agriculture paysanne, une réelle alternatives*, 2004, p. 13 -14). On le voit clairement, ces alternatives dépassent toutes le cadre purement agricole, parce qu'elles permettent aux acteurs « de façonner son environnement immédiat, c'est à dire de se charger de sens en chargeant le monde de signes » (Gorz, 1979, p. 69). Elles permettent de rompre avec l'hétéronomie qui domine « nos sociétés gangrenées par l'intégrisme économique » (Ariès, 2010, p. 232).

J'ai moi-même essayé de reconquérir cette autonomie en pensant notre ferme non comme une unité de production de lait ou de viande, mais en multipliant les productions et les activités. Je retrouve aussi la même approche chez les agronomes qui travaillent sur ce qu'ils appellent *la révolution doublement verte* (voir Griffon, 2006, p. 282), qui est une théorie (et pratique!) à la fois agricole, écologique et sociétale/politique. Ces agronomes arguent qu'il faut sortir d'un cadre purement agronomique (ou même génétique comme dans le cas des plantes génétiquement modifiés) pour voir comment telle ou telle intervention humaine (labour, choix de plantes, arrosage etc.) interagit avec les agro-écosystèmes, les écosystèmes (forêts, rivières etc.), les sociétés locales, nationales et mondiales. Si, par exemple, il faut combattre la faim, il ne suffit pas d'intervenir au niveau d'un gène dans une plante. Il faut voir comment ce gène agit dans sa cellule, comment cette cellule fonctionne dans son organisme, comment cet organisme fonctionne dans le champs et dans l'alimentation, comment les pratiques agricoles fonctionnent dans les écosystèmes et dans la société.

Bref : Une plante avec un plus haut rendement potentiel n'assure en rien l'éradication de la faim ! Si la semence est trop chère, si la culture demande trop d'eau ou trop d'engrais, si elle est vulnérable aux maladies, si les paysans n'ont pas la capacité de récolter à temps ou des dépôts pour stocker etc., la nouvelle plante aggravera la faim – juste comme la voiture individuelle entrave la mobilité.

L'autonomie que me donne ma façon de travailler, me libère des forces que je ne pourrais jamais maîtriser: les taux d'intérêt, les mondiaux cours de pétrole, de soja et de maïs tec. En même temps elle m'intègre dans d'autres réseaux en créant des liens réciproques. Nos fromages, nos saucissons, nos pommes de terre, nos petits fruits, nous les vendons surtout à nos clients fidélisés, et si je manque de fourrage, j'achète de l'enrubannage ou du foin chez un voisin plutôt que du soja du Brésil ou du maïs des États-unis. Le bois que je coupe avec ma femme ou nos enfants en montagne nous chauffe tout l'hiver, les épicéas de notre forêts nous servent de faire des planches à la scierie locale, et les myrtilles et empêtres que l'on cueille en automne nous régale toute l'année sous forme de vin, de jus ou de confiture. Bien sur, ça prend du temps, mais il est difficile de dire si une belle journée en montagne pour faire la cueillette ou pour souper des boudeaux fait partie du temps de travail ou du temps libre !

L'approche d'André Gorz et de Paul Ariès lie donc l'écologie, la politique et l'éthique. Dette cette façon, ils ne pensent pas uniquement comme observateurs du monde, mais ils cherchent d'intervenir et d'influencer sa marche. Ils sont tous les deux des acteurs politiques, pas seulement en tant que journalistes, mais à cause de leur perception du monde et du rapport entre l'homme et son environnement. Dans la conclusion de ce mémoire, je reviendrai à cet engagement, pour voir comment l'amour de la vie peut servir de point départ d'une éthique humaine et écologique plus globale.

Notes :

(1)Lester Brown : agroéconomiste américain, né en 1934

(2)Erich Fromm : (1900-80). psychanalyste américain

(3)Nicholas Georgescu-Roegen : (1906-94), mathématicien et économiste roumain

(4) Alain Lipetz : économiste et politicien français, né en 1947

5 Albert Camus: L'homme et le monde, conflit ou amour?

«Vous avez déchiffré trop vite
"La musique de l'être humain"
Et dans ce monde à la dérive
Son chant demeure et dit tout haut
Qu'il y a d'autres choix pour vivre
Que dans la jungle ou dans le zoo
Qu'il y aura d'autres choix pour vivre
Que dans la jungle ou dans le zoo»

Jean Ferrat : Dans la jungle ou dans le zoo », 1991

5.1 L'homme, un étranger dans le monde?

5.1.1 La solitude de l'homme

Le titre de ce sous-chapitre ne semble que trop évident. *L'étranger* est le titre du premier roman d'Albert Camus, paru en 1942. Ce roman est aussi, avec l'essai *Le mythe de Sisyphe*, le point de départ du thème central de son oeuvre littéraire et philosophique: le rapport entre l'homme et le monde. Ce thème, ou plutôt de défi que relève Camus, se trouve aussi au cœur de mon mémoire: Quelle peut être la place de l'homme dans la nature, et comment devons nous vivre pour éviter sa destruction ? Est-ce que l'homme est véritablement un intrus dans la nature, un être surdoué qui ne pourrait jamais trouver un équilibre entre sa nature et la nature, comme pensait le philosophe Peter Wessel Zappfe (1), est-ce que l'homme a rompu l'harmonie avec la nature en mangeant de l'arbre de la connaissance, c'est à dire condamné à vivre comme un étranger par rapport au monde et aux autres êtres vivants? Ou est-ce qu'une réconciliation est possible? Est-ce qu'il y a un lien entre nous et la nature qui peut-être renoué, une possibilité de mettre fin notre domination, à notre peur pour trouver une (nouvelle) harmonie, et peut-être même un sentiment d'unité? Les graves problèmes évoqués plus haut, dans le chapitre *L'urgence écologique*, soulignent au moins le besoin pressent d'une telle réconciliation, et qu'il y a au moins une unité de destin entre l'homme et son environnement.

Est-ce que l'homme s'est condamné à la solitude depuis qu'il a commencé à élever des animaux pour les tuer et les manger, comme le propose la vétérinaire Bergljot Børresen (2) dans son livre *Den ensomme apen* (Le singe solitaire (2006)) ? En s'accoutumant à tuer des animaux, l'homme se retire dans « une attitude réservée, analytique, d'où il regarde d'en haut... Le chef berger est devenu un stratège parfait. Mais il y a un prix à payer : celui de sentir toujours 'à l'extérieur' de la vie qui se vit autour de lui » (Børresen, 2006, p.86 (ma traduction)). Selon Børresen, l'homme est devenu étranger aussi bien des animaux que de ses semblables, et c'est la même insensibilité, et le même manque d'empathie qui nous permettent de maltraiter les animaux que les êtres humains. Ses réflexions permettent peut-être de jeter une lumière sur le meurtre commis par Meursault vers la fin de la première partie de *L'étranger*.

Ce meurtre paraît dénué de sens et très difficilement compréhensible à la première lecture du roman. On peine à croire que c'est véritablement le soleil qui soit la cause de meurtre – et pourtant dans le texte on n'en trouve pas d'autres. Bien sûr il y a « la bagarre » ([Camus, 1957](#), p. 86), mais même la bagarre semble gratuite, sans raison apparente. Comme pour souligner le non-sens du meurtre, Camus laisse se terminer le conflit entre Meursault, Raymond et les Arabes, avant que Meursault revienne sur ses pas, aveuglé par les rayons du soleil reflétés par le couteau de l'un des Arabes, et abatte l'Arabe d'une manière mécanique, à une distance « d'une dizaine de mètres » (Ibid., p. 93) : « Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé » (Ibid., p. 95). « La gâchette a cédé » et « tout a commencé » - Meursault semble littéralement étranger à la catastrophe qu'il cause.

Meursault ne se comporte pas seulement comme un étranger vis-à-vis de l'Arabe, mais aussi par rapport à sa mère : « Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : 'Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués.' Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier » (Ibid., p. 9). Ainsi commence le roman, et la phrase « Cela ne veut rien dire » raisonne à travers tout le livre. Bien sûr, les « sentiments distingués » ne veulent rien dire, au moins rien de vraiment personnel, mais : est-ce que la réaction de Meursault renvoie seulement à la formule de politesse, et une formule de politesse, est-ce qu'elle n'exprime pas, d'une manière tout à fait impersonnelle, une attitude de respect général, un lien entre celui qui l'a écrit et celui qui le lie en tant qu'êtres humains?

Ces deux instants cruciaux du récit nous donnent l'impression d'un homme coupé du monde et des autres, et semblent confirmer le titre du livre. Dans ses rapports avec l'Arabe, sa mère et avec son ami Raymond, Meursault reste «réservé, analytique» comme le chef berger de Bergljot Børresen, et il n'exprime aucune responsabilité envers l'Autre, aucune envie d'agir pour infléchir le cours de événements.

Le rôle de l'homme dans le monde - spectateur ou acteur -, sa place dans l'histoire – être libre ou un simple maillon dans la chaîne du temps, et son rapport à l'Autre – semblable responsable ou étranger solitaire et indifférent; voilà des questions centrales dans l'oeuvre de Camus et de mon mémoire. Je pense qu'une analyse plutôt littéraire du roman *L'étranger* va nous aider à mieux comprendre l'importance et la complexité de ces dilemmes. L'approche littéraire met aussi en avant l'étroite liaison entre l'éthique et l'esthétique chez Camus, ainsi que le rapport entre art (et joie) de vivre et projet politique chez les écologistes humanistes et les penseurs de la décroissance.

5.1.2 Un spectateur

Pourtant, Meursault n'apparaît nullement comme un homme insensible, et « dans un entretien en 1946, Camus souligne que pour lui, le caractère même de Meursault est 'la présence physique et l'expérience charnelle» (Holter, 1968, p. 65(ma traduction)). Meursault nous est présenté comme un homme profondément ambiguë : sensible et insensible à la fois : hypersensible même à la réalité physique (le soleil, la chaleur, l'eau, le corps de sa petite amie Marie...), mais comme coupé des sentiments des autres par un rideau de conventions, entre « *nature* (physis) et *théâtre* – social et religieux – (antiphysis), entre sincérité et hypocrisie » (Ibid., p. 43).

La gravité de son manque d'empathie apparaît pleinement avec le meurtre, conséquence logique de cet isolement éthique et sentimental. C'est par contre dans son rapport avec Marie qu'apparaît l'ambiguïté de Meursault.

Les personnages de *L'étranger* ne nous sont pas présentés comme des personnes avec une histoire – tout au contraire, Camus les décrit au fur et à mesure que l'intrigue avance. Nous ne savons donc de Marie Cardona que ce que nous apprenons d'elle à travers les sensations et les perceptions de Meursault. Ce n'est certainement pas par hasard qu'elle nous apparaisse pour la première fois sur la plage, un des endroits favoris d'Albert Camus, intrinsèquement liée au

soleil, autre source de plaisir pour lui : « Si le voyageur arrive en été, la première chose à faire est évidemment d'aller sur les plages qui entourent les villes. Il y verra les mêmes jeunes personnes, plus éclatantes parce que moins vêtues. Le soleil leur donne alors les yeux somnolents des grands animaux. À cet égard, les plages d'Oran sont les plus belles, la nature et les femmes étant plus sauvages » (Camus, 2006, p. 71). Sur le fond de ce que nous savons du rapport entre Camus et la plage, la mer et le soleil, la très courte présentation de Marie semble déjà nous dire beaucoup d'elle et de la relation entre elle et le héros du roman : « J'ai retrouvé dans l'eau Marie Cardona, une ancienne dactylo de mon bureau dont j'avais envie à l'époque. Elle aussi, je crois » (Camus, 1971, p. 34). Tout est là : la jeune femme, forcément en maillot de bain, nageant dans la mer, enveloppé d'eau, cette matière transparente, rafraîchissante, toujours en mouvements ondulants, les deux qui s'envient, et le lecteur ne s'étonne guère de lire que Meursault « ai(t) effleuré ses seins », apparemment avant de lui avoir parlé, avant qu'elle « se (soit) retournée vers » lui, et avant de voir qu'elle « avait les cheveux dans dans les yeux et (qu')elle riait » (Ibid. p. 34). Il pose sa tête sur son ventre, et « elle n'a rien dit » (Ibid. p. 34). C'est Marie qui parle la première, et ce fait ainsi que ce qu'elle dit soulignent le sensualisme non-verbal (comme un grand animal?) de Meursault : « Je suis plus brune que vous » (Ibid., p. 35). Bien sûr, Meursault aime-t-il Marie, parce qu'il aime le soleil et la mer. La pensée de Camus est « une pensée solaire » (Jean-Pierre Ivaldi dans Mattéi (red.), 2010, p. 17) – j'y reviendrai.

Le lendemain, quand il se trouve seul dans son lit parce que Marie est partie chez une tante, il a « cherché dans le traversin l'odeur de sel que les cheveux de Marie y avait laissé » (Camus, 1971, p. 36). C'est en lisant le récit de leur deuxième rendez-vous, que le lecteur est emmené à se demander si l'amour de Meursault pour Marie, est un amour personnel, c'est à dire dédié à une femme particulière, pour ses qualités uniques en tant qu'Autre, si Marie compte vraiment pour lui autrement que comme reflet du soleil et de la mer : « Marie est venue...J'ai eu très envie d'elle parce qu'elle avait une belle robe à raies rouges et blanches et des sandales de cuir » (Ibid., p. 57). De nouveau, ils vont à la plage, ils nagent ensemble et se roulent dans les vagues. Il se jettent sur son lit et « c'était bon de sentir la nuit d'été couler sur nos corps bruns » (Ibid. p. 58). Marie lui demande s'il l'aime. Le fait que Meursault répond « que cela ne voulait rien dire, mais qu'il me semblait que non » (Ibid., p. 59), ne nous surprend pas, et peut être compris comme un refus du verbiage en général et des concepts conventionnels de l'amour en particulier : « Il se contente de dire que 'aimer' est seulement un mot qui ne veut rien dire, et qui ne peut guère être employé pour décrire ses sentiments »

(Holter, 1968, p. 99). Holter souligne aussi que Meursault répond en disant que «'cela ne veut rien dire', et pas par exemple 'cela n'avait pas d'importance' » (Ibid., p. 100). Par contre, quand Marie lui demande s'il veut la marier, il lui répond que cela lui « était égal » (Camus, 1971, p. 69). Elle lui demande de nouveau s'il l'aime, et « j'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, ..., mais que sans doute je ne l'aimais pas » (Ibid., p. 69). Au premier rendez-vous il lui *semblait* qu'il ne l'aimait pas – maintenant c'est *sans doute*, et quand elle lui demande « pourquoi m'épouser alors » (ibid., p. 69), il répond que « cela n'avait aucune importance » (Ibid. p. 69).

Ce qui (me) gêne ici n'est nullement le caractère purement corporelle ou matérielle de leur rapport (bien plus sympathique que le rapport passionnel et violent entre Raymond et sa copine), mais le fait que Meursault agit sans même essayer de comprendre ce qu'essaie d'exprimer Marie. Ils ont peut-être deux conceptions différentes de l'amour. Est-ce qu'il est impossible pour Meursault de comprendre ce que c'est que l'amour pour Marie, et est-ce que ça l'intéresse ?

Meursault semble incarner l'homme absurde, incapable de communiquer avec un monde au moins partiellement silencieux : « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (Camus, 1981, p. 44). Le rapport entre Marie et Meursault ainsi que son confrontation tragique avec l'Arabe semblent naître de ce « divorce » (Ibid., p. 48) entre la beauté, le corps, le soleil d'un côté, et du non-sens de l'autre, de « ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité » (Ibid., p. 71). L'unité entre Marie et Meursault ne se fait pas parce qu'il reste étranger à ses sentiments à elle, et l'unité entre lui et l'Arabe (et le monde) se rompt avec le meurtre, acte qui nie totalement l'existence de l'Autre : « J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux » (Ibid. p. 95). On verra plus tard l'importance que donne Camus à l'équilibre comme qualité fondamentale d'une vie heureuse.

Meursault bouscule, par cet acte fatale, du bonheur au malheur, mais il semble comme étranger à son acte, comme un spectateur. À plusieurs reprises le lecteur voit à quel point Meursault est en effet un spectateur très sensible.- On a déjà vu sa perception très fine de Marie, et Camus décrit longuement comment il regarde la rue – tout un après-midi – et comment il capte l'ambiance changeant au cours des heures. Cette faculté de contempler minutieusement un paysage, on le retrouve aussi chez Jean-Marie le Clézio, comme on le verra plus bas.

5.1.3 Un homme absurde?

Meursault vit ici et maintenant. On reviendra à l'importance que donne Camus au rapport entre l'homme et le temps. Ce qui nous intéresse ici, est l'attachement de Meursault au monde matériel qui l'entoure, que ça soit sa petite amie, son ami Raymond, la plage, ou sa rue et les passants. C'est ce monde concret qui remplit sa vie. On le voit clairement lors du procès où les discours du procureur et de l'avocat de Meursault n'ont que peu de rapport avec le meurtre (fait réel), et beaucoup plus avec « mon âme » (Ibid., p. 159), et avec le rapport entre Meursault et sa mère. Surtout la plaidoirie du procureur s'éloigne beaucoup du meurtre et de Meursault quand il compare ce meurtre avec une parricide : « vous ne trouverez pas ma pensée trop audacieuse, si je dis que l'homme qui est assis sur ce banc est coupable aussi du meurtre que cette cours devra juger demain » (Ibid. , p. 157). Le discours du procureur bascule ici dans un moralisme abstrait, et même dans l'incompréhensible, tandis que Meursault se tient au concret : « c'était à cause du soleil » (Ibid. , p. 158). le discours du procureur lui semble insensé, spéculatif, absurde, par « ces longues phrases » qui créent comme un clivage, un divorce entre le monde concret, palpable, et le moralisme du procureur : « j'ai eu l'impression que tout devenait comme une eau incolore où je trouvais le vertige » (Ibid., p. 160).

Le discours du procureur bascule dans la pure spéculation parce que ses raisonnements dépassent leurs limites, tandis que Meursault se tait plutôt que de trop dire : « L'absurde fixe au contraire ses limites (de la raison) » (Camus, 1981, p. 70). Meursault ne cherche par à comprendre ce qui n'est pas à portée de sa main, il accepte que le monde est tel qu'il est, et que la raison humaine ne suffit pas à le comprendre. Il refuse la « certitude insolente » (Camus, 1971, p. 167) du tribunal. Sa logique lui paraît aléatoire, nullement « éclairé par la conscience d'un commandement impérieux et sacré » (Ibid. , p 157), comme l'assure le procureur : « le fait que la sentence avait été lue à vingt heures plutôt qu'à dix-sept, le fait qu'elle aurait pu être tout autre, qu'elle avait été prise par des hommes qui changent de linge, qu'elle avait été portée au crédit d'une notion aussi imprécise que le peuple français (ou allemand ou chinois), il me semblait bien que tout cela enlevait beaucoup de sérieux à une telle décision » (Ibid., p. 167). Il se « trouve en face d'un métaphysique de consolation » (Camus, 1981, p. 67).

Meursault refuse toute explication transcendante de ses actes. Comme Sisyphe, il accepte son destin sans trop essayer de le comprendre. Il accepte le non-sens du monde, et ne cherche

pas à le dépasser. Il ne pose pas de questions, parce qu'il sait qu'il n'y a pas de réponses. Est-il pour autant un *homme absurde* ? « Il ne veut faire justement que ce qu'il comprend bien. ... il se sent innocent » (Ibid., p. 75). Mais Meursault ne fait pas de « comparaison » (Ibid., p. 48) entre sa propre raison et le monde déraisonnable, il n'y a pas de « lutte » (Ibid., p. 49) entre son désir de comprendre et un monde incompréhensible. Il ne vit pas « cette confrontation entre l'appel humain et le silence du monde » (Ibid. p. 44). S'il accepte le monde, il ne se sent pas partie du monde, il le regarde en tant que spectateur. Il voit, il entend il sent, mais il ne voit pas que les autres voient, entendent et sentent. Son fatalisme, sa passivité insensible à la vie des autres, est un « chemin de crête » (Mattéi dans Mattéi (réd.), 2011, p. 11), et il est capable du meilleur (le plaisir des sens) que du pire (le meurtre). Le fait d'être conscient de l'absurde, par contre, n'ouvre pas seulement un espace au « corps, la tendresse », mais aussi à « la création, la noblesse humaine » (Camus, 1981, p. 75). Meursault est forcément un homme qui n'a pas l'occasion « (d')épuise(r) le champs du possible » (Pindare, cité par Onfray, 2012, p. 85). Le personnage Don Juan, à qui Camus consacre neuf pages dans *Le mythe de Sisyphe*, reste aussi inachevé sous sa plume, parce qu'il projetait de faire une synthèse de Don Juan et de Faust dans une pièce de théâtre qui aurait dû s'appeller *Don Faust*, et faire partie d'un cycle littéraire consacré à l'amour (voir Mohammed-Kameleddine Haquet dans Guérin, p. 223). La condamnation à mort empêche Meursault de vivre son amour avec Marie, et un accident routier empêche Albert Camus d'achever sa réflexion sur l'amour. Si Meursault n'est donc pas un homme absurde, le roman paraît tout à fait comme une réflexion sur l'homme face à l'absurdité de l'existence, et le lecteur s'engagera peut-être dans cette lutte que Meursault ne fait que percevoir vers la fin du roman et vers la fin de sa vie.

5.2 Accepter le monde tel qu'il est? Le dilemme du nihilisme.

C'est face à la mort, et au discours de l'aumônier sur le visage du Christ, que Meursault fait sa révolte métaphysique, sa révolte contre la métaphysique. Au lieu du visage du Christ, que l'aumônier lui prie de voir, il voit le visage de Marie, et « ce visage avait la couleur du soleil et la flamme du désir » (Camus, 1971, p. 180). Jusqu'à ce moment-là, il n'a presque rien laissé apercevoir de ses sentiments, et quand il en avoue un, il semble vouloir se le cacher : il entend Salamano pleurer, et ajoute : « Je ne sais pas pourquoi j'ai pensé à maman. Mais il fallait que je me lève tôt le lendemain » (Ibid., p. 66-67). Face à la mort, et au défi de l'aumônier, il avoue silencieusement son amour : « 'Aimez-vous cette terre à ce point ?' a-t-il murmuré. Je n'ai rien répondu » (Ibid. , p. 181).

C'est face à la mort qu'il avoue son amour pour la vie, pour la vie en tant que telle, et telle qu'il l'a vécue, parce qu'il a été « fidèle à la règle du combat » (Camus, 1981, p. 127). Pour Meursault toutes les vies « se valaient », comme il répond à son patron quand il lui demande s'il voulait vivre et travailler à Paris. Si toutes les vies se valent, pourquoi (en) choisir (une autre) ? Et pourquoi ne pas se marier avec la belle Marie plutôt qu'avec une autre (ou le contraire) ? La passivité, de Meursault, et son fatalisme, sont frappants (voir Holter, 1968, p. 80). Il aime Marie parce qu'elle est là, à côté de lui, et il tue l'Arabe parce qu'il est là devant lui, et que le soleil l'aveugle. Il est le jouet des circonstances, et ne cherche nullement à les dépasser, les influencer ou les contrôler : il « est le jouet de la chaleur et de la lumière » (Maurice Weyembergh dans Guérin, 2009, p. 601).

Si toutes les vies se valent, on peut aussi bien aimer que tuer. On peut basculer dans les deux sens. Meursault aime et tue, Don Juan ne fait qu'aimer et aimer : « Ce que Don Juan met en acte, c'est une éthique de la quantité. ... Don Juan ne pense pas à 'collectionner' les femmes, Il en épuise le nombre et avec elles ses chances de vie » (Camus, 1981, p. 101). Don Juan aime aussi le monde tel qu'il est, et les femmes qu'il rencontre telles qu'elles sont. C'est son fatalisme, et si les femmes sont ses jouets, il est aussi leur jouet, comme Meursault est le jouet du soleil. Comme Friedrich Nietzsche (3), Don Juan se voue à une « adhésion entière et exaltée au monde » (Camus, 1951, p. 95).

Meursault et Don Juan acceptent le monde tel qu'ils le voient et la vie telles qu'ils la vivent. Ils refusent des explications, les transcendances, les tentatives de raisonner (sur) un monde qui « n'est pas raisonnable » (Camus, 1981, p. 37). Ils nient ces explications, ils « s'oppose(nt) au saut dans les paradoxes du stade religieux » (Weyembergh dans Guérin, 2009, p. 467). Don Juan – comme Meursault - « chez Camus, n'est pas un modèle, mais un exemple d'art de vivre » (Haquet dans Guérin, 2009, p. 223).

Les personnages Meursault et Don Juan soulèvent une des questions cruciales de l'écologie humaniste, c'est à dire le rapport entre l'homme et la nature : Est-ce que l'homme est un animal parmi les autres, ou est-ce qu'il est un être totalement différent des autres parce que doué de raison et de conscience, c'est à dire d'un désir d'éthique ? Paul Ariès pose le dilemme ainsi : « Serait-on contraint de passer de l'idée de la nature comme objet extérieur à celle de la fusion de l'homme dans la nature avec perte de ses droits politiques ? » (Ariès, 2009, p. 44). Le sensualisme de ces deux personnages nous met aussi en face de la question de la nature de l'homme et de la liberté, question clé pour une philosophie qui cherche aussi bien le bonheur

que les limites d'une croissance infinie. Une troisième dimension de ces hommes est leur sensualisme, leur attachement au concret et leur refus de l'abstrait. Ceci est aussi un souci majeur de Paul Ariès (cfr. la notion de joie de vivre et sa critique de la publicité), et d'André Gorz qui oppose « le vécu de l'expérience du monde » (Gorz, 1988, p. 146) aux valeurs abstraites et virtuelles, par exemple « la valeur fictive des actions » (Gorz 2003, p. 53). Jean-Claude Guillebaud argue comme André Gorz, quand il cite Alain Supiot, qui met en garde contre « la gouvernance par les nombres » (Supiot cité par Guillebaud, 2011, p. 82), parce que celle-ci « se substitue progressivement au contact avec les réalités » (Supiot cité par Guillebaud, 2011).

Dans *L'homme révolté* Camus reviendra sur cette opposition entre le monde matériel et les abstractions. Comment vivre dans un monde absurde quand on n'a pas recours à une morale transcendante, quand il n'y a pas de consolation face à la mort et à la souffrance ? Comment l'homme peut-il affronter « l'hostilité du monde » (Camus, 1981, p. 28), sans faire « le saut final (qui) restitue chez lui l'éternel et son confort » (Ibid., p. 72) ?

C'est en plongeant dans l'oeuvre de Friedrich Nietzsche(1), le grand philosophe allemand aimant la culture grecque et la civilisation méditerranéenne, qu'Albert Camus va aborder cette question dans l'essai *L'Homme révolté*.

Depuis sa jeunesse Camus sait qu'il est tuberculeux, et il sait que sa vie ne sera pas longue. Il ne croit à un au-delà. Il faut vivre ici et maintenant. Il veut embrasser la vie, en profiter au maximum les années qu'il lui reste à vivre. Chez Friedrich Nietzsche, il trouve une âme sœur parce qu'ils se posent la même question fondamentale : « peut-on vivre sans rien croire ? » (Camus, 1951, p. 87). Nietzsche développe une philosophie qui explique la vie de Don Juan, de Sisyphe et de Meursault, parce qu'elle explique qu'il faut accepter la vie comme elle est : « l'essentiel de sa doctrine se résume à l'assentiment total » (Ibid., p. 90). La philosophie de Nietzsche dit oui à la vie et au monde « débarrassé de Dieu et des idées morales » (Ibid. p. 92). Pour le Don Juan nietzschéen, nihiliste, l'important est d'aimer, et d'aimer beaucoup, sans se soucier de *l'objet* aimé, et forcément délaissé après l'amour. *Cela* (le rapport à l'Autre) *n'a pas d'importance*, comme aurait dit Meursault. C'est seulement le sentiment de l'absurde, que rien n'a de sens, qui les retient devant le gouffre des excès meurtriers. Don Juan passe sa vie à répéter ses conquêtes, et Meursault préfère les routines de sa vie tranquille (cinéma, plage, travail, Marie) à toute possibilité de changement.

5.3 Dire oui et dire non

Le nihilisme nietzschéen légitime certainement ces choix, ou plutôt ces destins, mais il permet aussi de les dépasser, de basculer dans les excès. Don Juan peut devenir un sadique, qui ne se moque plus des chagrins des autres, mais qui se plaît à les faire souffrir. Si la vie se trouve *Par delà le bien et le mal* (titre d'un livre de Friederich Nietzsche, paru en 1886), il faut accepter aussi bien le mal que le bien. Alors, si le mal, la souffrance infligée à autrui, peut me faire plaisir, pourquoi pas ? La liberté revendiquée par Don Juan peut faire de lui un Marquis de Sade (4): « Il s'agit de jouir, et le maximum de jouissance coïncide avec le maximum de destruction. Posséder ce qu'on tue » (Ibid, p. 63). Paradoxalement, dire oui à tout, équivaut à tout nier. Mais le paradoxe n'est qu'apparent parce que si tout se vaut, aussi bien dire oui que non. Cela est au moins vrai dans l'univers macabre du divin marquis : « Sade médite l'attentat contre la création : 'J'abhorre la nature. Je voudrais déranger ses plans, contrecarrer sa marche » (Ibid. p. 63).

Si cette logique peut transformer Don Juan en Marquis de Sade, il peut aussi transformer Meursault en Caligula : « Non, Caligula n'est pas mort. Il est là, et là. Il est en chacun de vous. Si le pouvoir vous était donné, si vous aviez du cœur, si vous aimiez la vie, vous le verriez se déchaîner, ce monstre ou cet ange qui est en vous » (Camus cité par Onfray, 2012, p. 238).

Accepter tout, c'est nier tout. Vouloir la liberté totale mène à accepter la fatalité. Si on détruit toutes les valeurs, tout choix devient arbitraire, et la liberté un non-sens. : « Il (Nietzsche) savait que le risque est grand, lorsqu'on veut se tenir au-dessus de la loi, de descendre au-dessous de cette loi » (Camus, 1951, p. 93). Si l'Autre est nié, l'homme reste enfermé dans sa solitude, dans son « insensibilité de chasseur » (Børresen, 2006, p. 40), et seule la force fait figure de loi. C'est pour cela que le national-socialisme avait pu s'inspirer de Nietzsche, et devenir « l'aboutissement rageur et spectaculaire du nihilisme » (Camus, 1951, p. 103). L'expérience de l'Occupation rend tout équivoque impossible : la force ne peut pas faire la loi, il faut choisir entre le bien et le mal, essayer de trouver une direction, un sens dans un monde absurde : « Vous aviez choisi l'héroïsme sans direction, parce que c'est la seule valeur qui reste dans un monde qui a perdu son sens » (Camus, 2011, p. 74).

Friederich Nietzsche aimait la vie, la vie absurde, la vie avec ses défis et ses défauts. Il ne pouvait être question pour Camus de refuser cette exaltation. La vie valait d'être vécue, même sous la menace d'une maladie mortelle, même sous l'Occupation et la dictature. Comment

transformer cette conception de la vie en valeur, en direction, en sens, sans renier la vie vécue et forcément contradictoire ? Comment sortir de la solitude et de l'égoïsme, du fatalisme d'un Meursault ou d'un Don Juan, sans sauter dans la transcendance ? Comment transformer la révolte individuelle, solitaire, en révolte solidaire et solaire ? Ce sont là les questions que se pose Albert Camus dans l'essai philosophique *L'homme révolté* (1951) et le roman *La peste* (1947).

5.4 Être et devenir

5.4.1 Refuser la souffrance

Albert Camus ne peut pas accepter le non-sens du monde et la souffrance des hommes. Déjà comme jeune journaliste il dénonce les conditions de vie misérables des habitants de Kabylie : « Par un petit matin, j'ai vu à Tizi-Ouzou des enfants en loques disputer à des chiens kabyles le contenu d'une poubelle » (<http://www.histoire.presse.fr/web/articles/albert-camus-misere-de-la-kabylie-lalger-republicain-1939-22-11-2010-16441>). Le désespoir des enfants et les cris des femmes soulignent l'aspect inacceptable de la situation, et que le non-sens de cette souffrance a des causes économiques et politiques. Cette souffrance aurait pu être évitée, et c'est pour cela qu'elle est littéralement révoltante : « Encore une fois, qu'avons-nous fait pour elle et avons-nous le droit de nous détourner d'elle ? » (Ibid).

Camus s'inscrit au Parti Communiste Algérien (PCA) à l'âge de 22 ans, en 1935 justement parce qu'il ne peut pas accepter cette misère et cette injustice : « Camus veut le grand 'oui' nietzschéen à la vie *et* le grand « non » communiste à ce qui est » (Onfray, 2012, p. 144). Le grand « oui » ne suffit pas face à un monde et face à une société où règnent aussi bien la misère que le bonheur. La vie, c'est les plaisirs de la plage et du soleil, mais aussi la faim et l'oppression. C'est justement parce que la vie peut être belle qu'il faut refuser la misère et la souffrance. Pour s'opposer à l'injustice qu'il voit autour de lui et qu'il décrit et qu'il décrie en tant que journaliste, il essaie de comprendre *pourquoi* le monde est injuste, et *comment* on peut combattre l'injustice. Le communisme en tant qu'idéologie et en tant que mouvement répond exactement à son désir de comprendre le *pourquoi* et le *comment*, de trouver une unité entre la raison humaine et la déraison du monde : « Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain » (Camus, 1981, p. 32).

Le communisme explique le *pourquoi* de la misère par le matérialisme dialectique.

L'histoire, en tant que mouvement indépendant de la volonté humaine, déterminée par le progrès technique et la lutte des classes, explique pourquoi une grande partie de l'humanité souffre. En même temps, le matérialisme dialectique libère l'homme d'une « nature humaine donnée une fois pour toutes » (Camus, 1951, p. 166). L'avenir s'ouvre donc vers la libération de l'homme et l'abolition de l'oppression et de la misère. Comme la révolte métaphysique de Nietzsche libérait l'homme de la tutelle de Dieu, la révolution marxiste libérera l'homme de la classe bourgeoise.

La libération métaphysique (intellectuelle) et matérielle de l'homme correspond aussi aux souhaits d'Albert Camus : « J'ai un si fort désir de voir diminuer la somme de malheur et d'amertume qui empoisonne les hommes » (Camus, cité par Onfray, p. 142). Pour lui, le communisme et le militantisme au sein du Parti répond ainsi à un besoin concret, celui de voir la société changer de la sorte que tous puissent manger à leur faim et vivre dignement et librement : « Il me semble davantage que les idées c'est la vie qui mène souvent au communisme » (Camus, cité par Onfray p. 142). Son engagement au sein du parti (journalisme, théâtre, manifestations à la maison de la Culture, recrutement...) prend sa racine dans le vécu, dans sa vie quotidienne : « "Je n'ai qu'une chose à dire, à bien voir. C'est dans cette vie de pauvreté, parmi ces gens humbles ou vaniteux, que j'ai le plus sûrement touché ce qui me paraît le sens vrai de la vie" (<http://webcamus.free.fr/download/ac-pcf.pdf>) ».

Le coup est rude quand il est exclu du Parti en 1937 parce qu'il refuse de suivre « la nouvelle politique décidée par le Comité central qui a rallié pour des raisons tactiques la défense nationale et a remisé l'antimilitarisme et surtout l'anticolonialisme » (Sylvain Boulouque dans Guérin, 2009, p. 645). On peut dire qu'Albert Camus est exclu du parti pour les mêmes raisons pour lesquelles il y a adhéré : parce qu'il reste fidèle aux hommes, à ceux qui souffrent, aux colonisés et aux opprimés, enfin à la vie concrète contre « les raisons tactiques ». Un peu comme, 21 ans plus tard, il refuse la justice, du Front de libération nationale (FLN), abstraite à ses yeux parce que reposant sur le meurtre et la négation de la vie, pour lui préférer l'amour de sa mère et de ses semblables (voir Onfray, 2012, p. 438 -41).

Sa rupture avec le PCA est donc dû à un conflit autour de deux thèmes importants pour Albert Camus : L'anticolonialisme et l'antimilitarisme. Mais comme nous l'avons vu, le conflit a des racines plus profondes : il s'agit d'un conflit entre une abstraction (un programme ou une idéologie politique) et la vie vécu, entre une idéologie (le matérialisme dialectique) qui réduit l'action politique à une pure mécanique historique, et la solidarité avec ses camarades de

quartier, les miséreux de Kabylie et les opprimés en général.

5.4.2 Les valeurs contre l'histoire

Dans l'essai *L'homme révolté* (1951) il expliquera pourquoi le matérialisme dialectique ne peut pas suffire pour expliquer le monde et libérer l'homme. La même idéologie qui libère l'homme de sa – ou même de la - nature, l'enchaîne de nouveau par le déterminisme historique. Comme Nietzsche, en voulant libérer l'homme de Dieu, l'enferme dans un égoïsme destructeur : « le cynisme, la divinisation de l'histoire... remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité » (Camus, 1951, p. 179). Le déterminisme historique expulse l'homme en tant qu'être pensant et agissant de l'histoire. Si l'histoire est tracée d'avance, l'homme n'a plus à intervenir, ni pour lui-même, ni pour les autres – il n'a qu'à attendre. Et en attendant, rien n'est possible, et tout est permis : « Nous vivons dans la terreur parce que la persuasion n'est plus possible, parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire et qu'il ne peut plus se tourner vers cette part de lui-même, aussi vraie que la part historique, et qu'il retrouve devant la beauté du monde ; parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances » (Camus, 2003, p. 119).

On voit que le marxisme n'est pas réfuté en tant que tel. Albert Camus ne nie pas la part historique de l'homme, que nous soyons *aussi* des produits de l'histoire. Tout au contraire : c'est la tension entre notre nature et l'histoire, entre notre raison et le monde irrationnel qui est le fondement de toute réflexion et de la révolte même. C'est en niant la nature humaine, la valeur de la vie, « la beauté du monde », que le marxisme nie aussi la révolte qui se trouve à son origine. Le point de départ de Karl Marx était « les souffrances et les terribles misères que provoquait le passage du capital foncier au capital industriel ! » (Camus, 1951, p. 226) – et donc pas du tout éloigné des raisons de l'engagement politique d'Albert Camus. Ils partagent l'engagement éthique, éradiquer la misère et libérer l'homme, mais Camus met en garde contre deux autres aspects du marxisme : le scientisme (le matérialisme dialectique), et l'utopisme. On a déjà vu comment le matérialisme dialectique sacrifie la liberté en voulant libérer l'homme. Comme le Marquis de Sade, les communistes finissent par « exhalte(r) les sociétés totalitaires au nom de la liberté frénétique » (Ibid., p. 66), et on ne s'étonnera pas de voir que Camus renvoie souvent dos à dos capitalisme et communisme : « Finalement la société capitaliste et la société révolutionnaire n'en font qu'une dans la mesure où elles asservissent au même moyen, la production industrielle, et à la même promesse » (Ibid., p. 325-6).

Albert Camus argue aussi que l'utopisme, le rêve d'une société juste, peut devenir le pire ennemi de la justice ici et maintenant. Ici aussi, il trouve une forte ressemblance entre capitalisme et communisme, parce que « basée tous les deux sur l'idée de progrès, persuadées toutes deux que l'application de leurs principes doit amener fatalement l'équilibre de la société, sont deux utopies d'un degré beaucoup plus fort » (Camus, 2003, p. 123). La vie se vit « ici et maintenant » (Ariès, 2010, p. 98). L'éthique, le bonheur et la justice ne peuvent pas être remis à plus tard, pas seulement parce que nous vivons maintenant, mais aussi parce que l'utopisme « d'un degré beaucoup plus fort » nous condamne à vivre dans un vide éthique, c'est à dire dans le nihilisme. L'utopisme capitaliste ou communiste représente tous les deux une dangereuse abdication face au monde, face à l'Autre, un saut hors de la réalité : « Il y a plusieurs façons de sauter, l'essentiel étant de sauter » (Camus, 1981, p. 62). Le saut est toujours une facilité par rapport à la vie, une fuite dans une abstraction, un rêve où la réalité est 100% rationnelle et compréhensible. Le saut n'est pas une négation du non-sens et du malheur, et du sentiment absurde que l'homme éprouve face au malheur, mais un aveuglement volontaire, une abdication éthique, « une métaphysique de consolation » (Camus, 1981, p. 67). Le communiste et le capitaliste *sautent* hors du réel, hors du présent pour se sauver dans l'avenir. Tous les malheurs trouvent leurs explications et excuses dans cet avenir. C'est ainsi que l'on peut excuser aussi bien les camps staliniens (en attendant les lendemains qui chantent) que la famine qui touche autour d'un milliard de personnes, et qui ne tend pas à diminuer (en attendant une amélioration de la compétitivité économique des pays pauvres). Mais, « Quand le provisoire couvre le temps de la vie d'un homme, il est pour cet homme définitif » (Camus, 2003, p. 192). On arrive forcément à sacrifier le présent, les hommes d'aujourd'hui à l'autel d'un lendemain plus ou moins éloigné. Pour Albert Camus, il ne peut s'agir de sacrifier ni le présent (l'être), ni l'avenir (le devenir). Il faut « retenir l'aspect critique (du marxisme), souvent encore valable », mais « choisir une autre utopie, plus modeste et moins ruineuse » (Camus, 2003, p. 127).

5.5 La pensée du midi – tension et équilibre

5.5.1 Le conformisme et l'efficacité

Comme nous venons de le voir, il est impossible pour Camus d'accepter le monde tel qu'il est avec ses souffrances, ses malheurs et son non-sens. Il lui est également impossible de refuser le monde avec ses plaisirs et sa beauté au nom d'un idéal abstrait. Nous avons « un

appétit de comprendre » (Camus, 1981, p. 55) qui constitue notre nature, mais nous voyons qu'il y a un divorce entre notre désir de comprendre et le monde qui échappe à notre intelligence. C'est dans cette tension qu'il faut vivre.

Les deux attitudes extrêmes mènent à la catastrophe. L'acceptation du monde chez Nietzsche inspirera plus tard le national-socialisme, contre lequel Albert Camus se bat dans la Résistance. Le refus du monde présent chez Marx prépare le terrain aux camps staliniens. Camus refuse aussi le confortable milieu bourgeois qui abdique aussi bien face au réel que face à l'idéal. Dans *L'homme révolté*, il souligne plusieurs fois que le matérialisme de Karl Marx (5) s'appuie sur le grand économiste libéral David Ricardo (1772 - 1823) (voir par exemple Camus, 1951, p. 236), et le philosophe conservateur Joseph de Maistre (1753 – 1821) (voir Camus, 1951, p. 231), et il souligne que « le messianisme scientifique de Marx est, lui, d'origine bourgeoise » (Camus, 1951, p. 232). Si le national-socialiste sacrifie la vie à la force, et le communiste la vie à l'utopie, le bourgeois la sacrifie à l'argent. Il est dominé par « l'appétit de l'argent et l'indifférence aux choses de la grandeur » (Camus, 2003, p. 27). Faute d'éthique, ils succombent tous au règne « du conformisme ou (au) culte de l'efficacité », (Maurice Weyembergh dans Guérin, p. 278), seules valeurs du nihilisme.

Ces trois idéologies joignent leurs extrémités, et « notre époque... se raidit pour atteindre l'absolu et l'empire, elle veut transfigurer le monde avant de l'avoir épuisé, l'ordonner avant de l'avoir compris. Quoi qu'elle dise, elle déserte le monde » (Camus, 2006, p. 81).

On ne peut qu'être frappé par les similitudes des positions extrêmes telles qu'elles sont présentées dans *L'homme révolté*. Le nihilisme et le totalitarisme rationaliste mènent tous les deux à la « servitude et (la) terreur » (Camus, 1951, p. 292), et les idéologies révolutionnaires « sont devenues en réalité des idéologies de consentement » (Ibid., p. 293). Le collectivisme débridé devient « paradoxalement un nouvel individualisme » (Ibid., p. 355). Aussi bien le formalisme que le réalisme artistique risquent de nier « l'acte créateur » (Ibid., p. 321) que ce soit dans « la négation absolue ou dans l'affirmation absolue » (Ibid., p. 321). S'il y a opposition entre liberté et justice, la liberté absolue et la justice absolue aboutissent toutes les deux à la suprématie du plus fort, du plus efficace (Voir Camus, 1951, p. 271 et p. 355). La vertu dans sa forme la plus pure, séparée du réel, devient « principe de mal » (Ibid., p. 355), mais « elle ne peut non plus s'identifier absolument au réel sans se nier elle-même » (Ibid., p. 355). Et, « finalement, la société capitaliste et la société révolutionnaire n'en font qu'une dans la mesure où elles s'asservissent au même moyen, la production industrielle » (Ibid., p. 325

-26). C'est la démesure qui pervertit tout, le réalisme le plus terre à terre aussi bien que l'idéalisme la plus vertueuse.

5.5.2 « de cette mort renaît une valeur »

La réponse de Camus est la tension entre l'idéal et le réel, la pensée de midi, qui est aussi le titre du dernier chapitre de L'homme révolté. Le terme est volontairement équivoque. Le midi, c'est le milieu, l'espace entre les extrêmes, entre deux limites, mais aussi là où se trouve le soleil à 12 heures, et le Midi avec un m majuscule, c'est le Sud.

Le midi (ou le Midi) est en même temps un terme philosophique, qui lie l'homme à la raison et à l'éthique, et un terme géographique, qui lie l'homme à la nature, à la terre et au soleil.

Le midi philosophique balance entre la nature humaine (moi) et l'Autre. Au début de L'homme révolté, Camus trace la première limite de son raisonnement éthique en refusant le suicide : « mais de cette mort même renaît une valeur qui, peut-être aurait mérité qu'on vécu » (Camus, 1951, p. 18). En effet, il avait déjà tiré la même conclusion dans Le mythe de Sisyphe : Nous souhaitons vivre, et « Le jugement du corps vaut bien celui de l'esprit et le corps recule devant l'anéantissement » (Camus, 1981, p. 20-21). Comme nous l'avons vu, le héros du roman L'étranger, trouve exactement le sens de sa vie dans le bien-être de son corps. Meursault et son amour de la plage et de la mer, représente bel et bien une des limites entre lesquelles se trouve le midi de Camus. Dans L'homme révolté, Albert Camus essaie de trouver l'autre limite de son éthique, et elle se trouve littéralement en face de lui : « A à partir du moment où l'on reconnaît l'impossibilité de la négation absolue, et c'est reconnaître que de vivre en quelque manière, la première chose qui ne puisse se nier, c'est la vie d'autrui » (Camus, 1951, p. 18). Meursault tue l'Arabe parce qu'il n'a pas trouvé cet autre limite nécessaire pour sortir du nihilisme. Il tue parce qu'il a une arme plus puissante que son adversaire ou parce qu'il est plus rapide – ou peut-être le plus agressif : « Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est à dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé entre justes et injustes, mais entre maîtres et esclaves. Ainsi de quelque côté qu'on se tourne, au cœur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée » (Ibid, p. 16). Meursault n'a pas su se retenir devant l'acte destructeur, fatal ; il ne connaissait pas le sentiment du père d'Albert Camus devant le meurtre : « Un homme ça s'empêche . Voilà ce qu'est un homme » (Camus, 1995, p. 62, ma traduction). La première limite, l'amour de la vie (ou de sa vie), la nature humaine, renvoie à l'autre limite, celle de

respecter la vie des autres. Les deux interprétations du mot midi/Midi se trouvent ainsi liées. « La sympathie » (Camus, 2011, p. 229) n'est pas seulement une sympathie envers l'Autre comme « chemin pour retrouver la paix » (Ibid. p. 229), mais aussi une empathie avec notre milieu, notre environnement : « Oui, il suffit d'un soir de Provence, d'une parfaite colline, d'une odeur de sel, pour apercevoir que tout reste encore à faire (Camus, 2006, p. 62). Le même soleil qui brisait l'équilibre du jour en causant le meurtre de l'Arabe dans *L'étranger*, peut – si nous arrivons à nous réconcilier avec l'Autre, rétablir l'équilibre, la tension, le « balancement » (Jean-Pierre Ivaldi dans Mattéi, 2010, p. 43).

5.6 Ma vie et la tienne

5.6.1 Dépasser le nihilisme

Le roman *L'étranger*, l'essai philosophique *Le mythe de Sisyphe* et la pièce de théâtre *Caligula* mettent en scène un monde sans valeurs, et des personnes essayant de vivre dans un tel monde absurde. Ces œuvres nous montrent comment les conventions et les croyances traditionnelles sont vides et incapables de nous aider à vivre. *L'étranger* et *Le mythe de Sisyphe* nous montrent en même temps que la vie vaut d'être vécue, et que « l'homme est sa propre fin. Et sa seule fin » (Camus, 1981, p. 119). Ces œuvres nous montrent comment il ne faut pas vivre, et elles posent la question comment il faut vivre. C'est à cette question que Camus essaie de répondre dans ses œuvres postérieures : si on peut nie accepter le monde tel qu'il est, ni le refuser au nom d'un principe transcendant, situé hors du monde, que faut-il faire ? « L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas » (Ibid., 50). Voilà le défi que veut relever Camus. Il faut en même temps vivre un rapport absurde avec le monde – et l'aimer, accepter le divorce entre la raison et le monde, et essayer de dépasser le nihilisme, qui « finit par juger qu'il est indifférent de tuer » (Camus, 1951, p. 339). Après une première lecture du roman *L'étranger* et de l'essai *Le mythe de Sisyphe*, on peut être saisi d'un profond désespoir, parce qu'ils expriment le sentiment de la vanité de tout. Même la question cruciale de la vie et de la mort apparaît indifférente. Ce sont les deux œuvres ultérieures, le roman *La peste* et l'essai *L'homme révolté*, qui expliquent comment l'absurde est « une confrontation et une lutte permanente » (Camus, 1981, p. 49), et en même temps « un pari déchirant et merveilleux » (Ibid., p. 75). Ces deux œuvres éclairent la situation de Meursault en montrant que le premier pas pour dépasser le nihilisme est de s'ouvrir vers la beauté du monde – dans le cas de Meursault : la mer, le soleil et la plage. Meursault aime cette nature

silencieuse, sans langue. En refusant de sauter vers un monde transcendant, proposé par l'aumônier avant son exécution, il affirme son amour du monde : « 'Aimez-vous cette terre à ce point ?' a-t-il murmuré. Je n'ai rien répondu » (Camus, 1971, p. 181). C'est comme son silence affirme son amour devant les paroles de l'aumônier, qui ne peut pas croire que Meursault « (n)'est (pas) arrivé à souhaiter une autre vie » (Ibid., p. 181).

5.6.2 L'ombre et la lumière

C'est à partir de ce constat, l'amour de la vie, qu'Albert Camus développe sa pensée révoltée. Le révolté – dès qu'il se révolte pour sa propre vie – sort de sa solitude, et s'ouvre vers le monde et l'Autre : « L'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui » (Camus, 1951, p. 29). Du degré zéro de l'éthique, le nihilisme, il passe par la révolte (il vaut mieux vivre que mourir), à une réinsertion de l'individu à la société et au monde.

C'est comme si la tension entre « le spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible » (Ibid., p. 21) d'un côté et la revendication « de l'ordre » (ibid., p. 21) de l'autre, crée une énergie qui lui permet de dépasser la passivité et le nihilisme que l'on voit chez un personnage comme Meursault. Il passe ainsi du pessimisme à l'optimisme, si l'on définit ce passage du fatalisme à un volontarisme, à une volonté de comprendre, d'agir et d'influencer sur le cours de l'histoire, comme le propose Albert Schweitzer (voir Schweitzer, 1954, p. 94 -95). C'est aussi en dépassant le nihilisme qu'il dépasse l'égoïsme, comme si l'ouverture vers le monde était aussi un affranchissement. L'Autre n'est donc pas une limite dans le sens négatif que peut avoir ce terme. Ou comme écrit un penseur proche des décroissants, Stéphane Hessel (6): « l'interdépendance devient une ouverture. L'interdépendance n'est donc pas contraire à l'indépendance des éléments qui la composent » (Hessel, 2012, p. 52).

C'est ce dépassement de la négation, ce passage d'un niveau esthétique (le plaisir que l'on prend à sentir la chaleur du soleil, à regarder une colline de Provence...) à un niveau éthique qui m'intéresse quand j'essaie de comprendre ce qu'Albert Camus peut apporter à l'écologie humaniste. Premièrement parce que la réflexion de Camus lie l'homme à son environnement (humain et naturel) de deux façons différentes : esthétique (amour, émerveillement), et éthique (sympathie, solidarité). Chez lui, c'est l'expérience concrète, corporelle qui lie ces deux niveaux. C'est la tension même entre ces deux pôles qui constituent l'originalité de

Camus : Dans un entretien publié en 1948 par Émile Simon, il explique l'importance et la nécessité de ces deux pôles de sa pensée : « ' Ne pensez-vous pas qu'on pourrait fonder une très pure morale sur cette idée de bonheur,... ? ' ' Oui, pour le bonheur. Mais sans exclusive. L'erreur vient toujours d'une exclusion, dit Pascal... Les Grecs savaient qu'il y a une part d'ombre et une part de lumière. Aujourd'hui, nous ne voyons plus que l'ombre et le travail de ceux qui ne veulent pas désespérer est de rappeler la lumière, les midis de la vie (Camus, 2003, p. 181). Il s'agit de vivre ici et maintenant, mais aussi de regarder vers l'avenir (ne pas désespérer) – deux autres pôles dans l'univers de Camus, parce que « toute morale supérieure est une forme de lutte contre le découragement » (Peter Sloterdijk (7), cité par Hessel, 2012, p. 56).

5.7 Sentir, aimer et créer

5.7.1 Sensualisme

C'est le sensualisme de Camus (ou de Meursault et Don Juan) qui est le point de départ, peut-être paradoxal, de cette pensée éthique. Si l'on part du « pétale de rose, la borne kilométrique ou la main humaine (qui) ont autant d'importance que l'amour, le désir, ou les lois de la gravitation » (Camus, 1981, p.43), on comprend que « penser, ce n'est plus unifier, rendre familière, l'apparence sous le visage d'un grand principe. Penser, c'est réapprendre à voir à être attentif, c'est diriger sa conscience, c'est faire de chaque idée et de chaque image, à la façon de Proust, un lieu privilégié » (Ibid., p. 43). Le miracle, si l'on peut dire, que crée Albert Camus, c'est justement ce pont entre le pétale de rose (l'amour de la vie) aux soins des pestiférés (le courage et le dépassement de soi). Si l'esthétique peut inspirer l'éthique, « l'éthique est aussi une esthétique » (Gaston Laval, cité par Onfray, 2012, p. 514). Ou comme pensait Rieux, un des héros du roman *La peste* : « il n'est pas important que ces choses aient un sens ou non, mais qu'il faut voir seulement ce qui est répondu à l'espoir des hommes » (Camus, 2011 (b), p. 271).

Le roman *La peste* nous montre clairement les limites d'un pur sensualisme ou culte du corps. La maladie constitue le côté fragile de ce même corps. Aussi pour le fonctionnement de cette partie de nous-même, nous sommes dépendant des autres. Le terme « individualisme altruiste » (Camus, 1951, p. 369) semble convenir parfaitement à Rieux et Tarrou, les deux héros de *La peste*. Si le respect de la vie des autres est une conséquence logique de notre

propre volonté de vivre, on peut aussi suivre ce raisonnement en sens inverse : nier les autres, nier le monde, c'est aussi se nier soi-même. Comme on l'a déjà vu, chez Camus, les positions extrêmes se rapprochent, et se rencontrent dans la négation. L'individualisme total, l'égoïsme, nie et détruit l'individu aussi bien que son contraire, le collectivisme. Rieux et Tarrou se constituent, au contraire, comme individus parce qu'ils aident les autres. L'action altruiste de Rieux et Tarrou est belle, dans le sens de « admirable, noble » (Robert, 1979, p. 171), et libre, dans le sens où la liberté est une ouverture vers les autres.

5.7.2 La création

Il me semble naturel de terminer ce chapitre avec quelques réflexions sur la beauté et la création. Ces deux thèmes terminent aussi l'essai *L'homme révolté*.

Comme on l'a déjà vu, la beauté est une qualité primordiale pour Camus. Son attachement à la beauté n'explique pas seulement son amour de son pays natal, du « monde dans ce qu'il a de plus sensuel et luxuriant, mais aussi du silence des pauvres et des résignés » (Ivaldi dans Mattéi, 2011, p. 49). La beauté, c'est bien sûr les paysages d'Algérie, d'Italie ou de Provence, mais aussi l'art, qui « nous apprend que l'homme ne se résume pas seulement à l'histoire » (Camus, 1951, p. 330). On ne s'étonne nullement de voir l'un des derniers chapitres de *L'homme révolté* s'appeler *Révolte et art*, et un des sous-chapitres s'appeler *Création et révolution*. Albert Camus soulignait la différence entre production et création, et il s'opposait au culte de l'efficacité qu'il retrouvait aussi bien chez les marxistes que chez les capitalistes : « elles s'asservissent au même moyen, la production industrielle » (Ibid., p. 326). Il faut sortir de « la civilisation mécanique » (Camus, 2003, p. 68).

La production peut être utile (ou parfois pas utile comme le soulignent les penseurs de la décroissance), mais Camus argue qu'il faut (ré)introduire une dimension créatrice aussi dans la production pour que « ce monde retrouve le chemin d'une synthèse créatrice » (Camus 1951, p. 326). Il faut (r)ouvrir un espace pour « la furieuse passion de vivre qui fait le sens de mes journées » (Camus, cité par Onfray, 2012, p. 467).

Albert Camus nous montre deux chemins vers une société qui permettra à l'homme de développer ses facultés créatrices, c'est à dire être un homme révolté. Premièrement il faut réduire le temps de travail : « il met en relation le bonheur et la réduction du temps de travail » (Ibid. p. 145). Il faut aussi limiter la production (encore une fois la notion de limite,

ou de mesure, la pensée de midi!) : « Le mythe de la production infinie porte en lui la guerre comme la nuée l'orage » (Camus, 1951, p. 328). En perdant de vue le sens, le but de la production (et de la consommation), elle ne peut qu'augmenter suite à une lutte sans fin vers toujours plus d'efficacité. Dépasser le nihilisme, c'est aussi dépasser le productivisme aveugle pour soumettre la production à un but. C'est aussi dépasser l'égoïsme d'une société de compétition qui pense l'Autre comme adversaire. Albert Camus soutient pleinement le programme du Conseil national de la Résistance de mars 1944 (voir http://fr.wikipedia.org/wiki/Programme_du_Conseil_national_de_la_R%C3%A9sistance) qui contient un ambitieux projet de restructuration de l'économie, ou plutôt un rétrécissement de la sphère économique (le marché) au profit des institutions démocratiques et des syndicats, ainsi qu'une meilleure réglementation des conditions de travail (voir <http://yonne.lautre.net/spip.php?article601>). Il s'agit, selon les articles sur ce sujet au Combat, de « la dignité rendue au travail et au travailleur contre le capital et les capitalistes » et « la réalisation sans délai d'une 'vraie démocratie populaire et ouvrière' » (Onfray, 2012, p. 321).

Il faut élaborer un projet pour le travail et la production, pour sortir du « monde du procès... où la réussite et l'innocence s'authentifient l'une l'autre » (Camus 1951, p. 289) – donc de la même opposition qu'entre projet (basée sur la volonté et l'espoir) et procès (basé sur le fatalisme et le découragement) que l'on a vu plus haut chez Alain Finkielkraut.

Pour Albert Camus il ne s'agit pas uniquement de libérer l'homme du travail en limitant celui-là et en le soumettant à un projet politique. Il s'agit aussi pour l'homme de se libérer dans le travail. C'est l'autre chemin que nous montre sa pensée révoltée. Il faut redonner au travail sa dimension créatrice et sensuelle, dépasser « le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines » (Camus 2003, p. 119). Cette pensée est peu concrétisée dans les écrits de Camus. Dans le roman posthume *Le premier homme*, il oppose les petits travaux de commis qu'il fait pendant ses grandes vacances, « un travail sans âme » (Camus 1995, p. 292) au « vrai travail (...) celui de la tonnellerie » (Ibid., p. 290).

Le travail de commis est un travail de routine, non qualifié, où il est entièrement soumis à la volonté de son patron. Le travail du tonnelier – son oncle – par contre, est un travail physique, qui demande « des gestes adroits et précis, des mains dures et légères, et on voyait apparaître le résultat de ses efforts : un baril neuf, bien fini, sans une fissure, et que l'ouvrier alors pouvait contempler » (Ibid., p. 290). Par contre, son propre travail de bureau ne demande pratiquement aucune qualification, ne lui donne aucune autonomie, aucun rapport avec la

matière brute, et le résultat de son travail est, si pas non-visible, au moins tout à fait abstrait. Ce qui caractérise son travail, c'est que c'est du temps perdu, des « joies perdues » (Ibid., p. 296) parce qu'il lui vole « ces repos de la saison et de la lumière » (Ibid., p. 296).

Il serait exagéré, et même peut-être faux, de dire que Camus refuse le travail industriel ou le travail de bureau en soi. Il ne rêve pas d'une société artisanale : « L'âge du rouet n'est plus et le rêve d'une civilisation artisanale est vain. La machine n'est mauvaise que dans son mode d'emploi actuel » (Camus 1951, p. 353). Reste à savoir ce qu'il aurait pensé de notre monde robotique... Pour lui, au début des années 1950, il était envisageable que le développement technologique amènerait un rapprochement entre le producteur et le créateur, mais cela « n'est pas sûr » (Ibid. p. 354). De toute façon, il est intéressant de voir le même thème revenir, d'une manière plus approfondie, chez André Gorz, qui distingue entre œuvre (autonome, artisanale, régie par les règles des métiers), et le travail, hétéronome, répétitif, et régie par « la rationalité économique » (Gorz, 2008, p. 34). Tous les deux définissent le travail comme autre chose qu'une production, la plus efficace possible, pour un marché : « Travailler, n'est pas seulement produire des richesses économiques ; c'est toujours aussi une manière de se produire » (Ibid. p. 134).

5.7.3 Un seul devoir : aimer

S'il y avait démesure, hubris, et manque de respect pour les limites dans la vie économique dans les années 1950 – que dire de la situation d'aujourd'hui ? Que dire devant la bulle spéculative et le chômage grimant ? Que dire des lotissements, aéroports, zones industrielles, monocultures agricoles, et autoroutes qui nous privent de « ce qui fait la permanence (du monde), la nature, la mer, la colline, les méditations des soirs » (Beïda Chikhi dans Holter et Sjursen (réd.) 1996, p. 40)? Albert Camus ne nous donne pas les réponses à ces questions. Pour la raison évidente qu'il est mort il y a 53 ans – mais aussi parce que même s'il cherchait la pensée du midi, les limites entre lesquelles est suspendue la vie humaine, il se gardait bien de donner des réponses définitives. Sa révolte n'avait qu'une limite, la valeur de la vie humaine.

L'intérêt des pensées d'Albert Camus réside justement dans le fait qu'elle ne nous livrent aucune théorie achevée une fois pour toute. Elles sont comme la mer, et l'amour selon Camus, « fidèle et fugitif » (Camus cité par Beïda Chikhi dans Holter et Sjursen (réd.) 1996, p. 40) – ou comme la révolte et le travail de Sisyphe, toujours à recommencer. Parce que si la révolte « n'a jamais affirmé dans son mouvement le plus pur que l'existence d'une limite » (Camus,

1951, p. 297), si la révolte est une révolution créatrice (voir Camus 1951, p. 298), elle est surtout un refus de la destruction de la vie. Ou comme écrivait un autre grand Résistant, Stéphane Hessel : «Créer, c'est résister. Résister, c'est créer » (<http://www.evene.fr/citation/creer-resister-resister-creer-1892484.php>). De cette manière, je sens, en tant que paysan travaillant ma terre de mon mieux, que je crée et que je résiste. Je crée, peut-être surtout une terre fertile pour l'avenir, mais aussi une nourriture que je sais saine et de bon goût. Je me crée aussi parce que mon travail est un travail physique et varié, et parce que le travail pratique me met devant des défis quotidiens – que je dois résoudre d'une manière autonome avec ma femme. Je résiste aussi, contre un système économique que je juge aliénant et destructeur de la nature aussi bien que de valeurs humaines. Et surtout je crée et je résiste en transmettant mes savoir-faire et expériences aux autres par des articles dans la presse, en participant aux conférences, en discutant avec mes clients et ceux qui louent nos chalets d'alpage par l'association Accueil Paysan (8) et en invitant des jeunes à travailler avec nous pendant la fenaison. En cela l'engagement politique ressemble au travail du paysan – et au travail de Sisyphe : il faut toujours recommencer, sans perdre l'espoir.

Notes :

(1): Peter Wessel Zappfe, Philosophe norvégien, 1899 -1990. Sa philosophie pessimiste est influencée par Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche.

(2): Bergljot Børresen, vétérinaire norvégienne (dr.med.vet) (1936 -), auteure de plusieurs livres sur le rapport entre l'homme et les animaux.

(3): Friedrich Nietzsche (1844 -1900), philosophe allemand, critique de la société occidentale moderne et ses valeurs.

(4): Marquis de Sade, auteur et philosophe français (1740 -1814). Le mot sadisme se réfère aux actes de cruauté décrits dans ses livres.

(5): Karl Marx (1818 -1883) : Philosophe et théoricien révolutionnaire allemand. A entre autres écrit Le capital et le manifeste du Parti communiste, ce dernier avec Friedrich Engels.

(6) :Stéphane Hessel, (1917 -2013),ancien résistant, écrivain, diplomate et militant politique français, père spirituel des mouvements des indignés.

(7) Peter Sloterdijk : Philosophe et historien allemand, né en 1947. Il enseigne aux Bard

College, New York, am Collège International de Philosophie, Paris. Et à la Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich.

(8): Accueil Paysan : Association née en 1987. Selon son site internet,(<http://www.accueil-paysan.com/Pages/presentation.html>) « Elle a souhaité se positionner comme une alternative au modèle dominant de développement de l'agriculture. » Ses adhérents offrent aux touristes des chambres d'hôtes et gîtes ainsi que des produits alimentaires sur leurs fermes.

6 Jean-Marie Gustave Le Clézio : entre révolte et fusion avec le monde

« Des cages s'ouvrent sur des cages
Il y a dans l'air comme un naufrage
Un cœur quelque part ne bat plus
Paris
Un cœur quelque part ne bat plus
Paris »

Jean Ferrat : Paris an 2000, 1975

6.1 L'homme, l'écologiste et le révolté

6.1.1 L'homme

Jean-Marie Gustave le Clézio est né a Nice en 1940. Ses premiers romans nous mettent en face des horreurs des grandes villes, présentées comme un monde clos et inhumain, dont un ne peut pas sortir: « Quand on vit dans une ville – à l'époque (au début des années 60), je vivais à Nice sans jamais en sortir, et c'est une mégapole » (Le Clézio à Ezine, 2006, p. 11). Des titres comme *La Guerre* (1970), et *Les Géants* (1973) en disent long sur ce que leur auteur pense de monde moderne, et le *Livre des fuites* (1965) présente les zones industriels, les centre commerciaux et les banlieues comme une attaque permanente et omniprésente contre les êtres humains. La milieu des années 1970 marque un changement dans l'oeuvre de Jean-Marie Le Clézio. Après avoir passé quatre années chez les indiens Emberás et Wauananas au Panama, son écriture et ses thèmes changent. Il sort de la ville pour partir en *Voyage(s) de l'autre côté* (1975), pour vagabonder comme un Inconnu sur la terre (1978) dans le Désert (1980). Après avoir dénoncé le côté inhumain, dur et froid des merveilles des Trente glorieuses (période d'expansion économique d'environ 1945 à 1975), il se met à la recherche d'un lien entre l'homme et la nature.

La nature a pourtant toujours été présente dans ses livres parce présente comme un vide, un regret dans son univers dominé par les autoroutes, les publicités et les machines. Déjà au début des années 1960, il écrivait sur la plage à Nice, parce que « ce que je cherchais, au fond

– et que j'ai réussi à trouver par la suite-, c'était ce contact avec le monde réel, avec le monde naturel » (Ibid. p. 11). Les thèmes de ce mémoire, le rapport entre l'homme et la nature et les menaces de la civilisation mécanique et marchande, sont donc au coeur de l'oeuvre leclézienne. Ceci est souligné par plusieurs prises de positions de Le Clézio pour défendre les peuples premiers qui ont su garder un lien d'amitié avec leur environnement (entre autre comme membre d'honneur de l'association Survival International), et aussi pour la protection de la nature, par exemple, la rivière Romaine au Québec contre un projet de construction de quatre barrages: «La rivière Romaine est un de ces lieux merveilleux qui ont survécu sur notre planète très maltraitée par la civilisation industrielle » (<http://danactu-resistance.over-blog.com/article-ecologie-un-texte-du-nobel-2009-de-litterature-jmg-le-clezio-38487513.html>).

6.1.2 L'écologiste

Le choix de Jean-Marie le Clézio pour inspirer une écologie humaniste et une pensée libérée de la rationalité économique semble donc évident. Selon L'Académie suédoise, Le Clézio est «l'écrivain de la rupture, de l'aventure poétique et de l'extase sensuelle, l'explorateur d'une humanité au-delà et en-dessous de la civilisation régnante »

(http://www.svenskaakademien.se/nobelpriset_i_litteratur/pristagarna/jmg_le_clezio/press_n08fr).

Malgré l'opposition nature – ville ou monde occidental – peuples premiers que nous trouvons dans ses livres, et malgré ses prises de positions sur des questions d'actualité, il faut souligner que son écologisme « est plus un sentiment qu'une politique » (Le Clézio dans un entretien au *Figaro littéraire*, 21 décembre 1995, p. 10, cité par Salles, 2007, p. 14). Or, c'est justement en opposant un certain sensualisme matériel à la rationalité mécanique, économique, instrumentale ou abstraite, que Le Clézio nous propose de trouver un chemin pour sortir de l'enfer urbain. Il met aussi en garde contre un écologisme instrumental qui nie le lien entre l'homme et la nature pour ne préserver que la dernière. Dans un entretien avec le magazine *L'Express*, il explique: « Il y a une grande hypocrisie dans l'écologie très autoritaire telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui. Après avoir pillé la planète, les pays occidentaux voudraient empêcher les autres pays d'accéder au développement, d'utiliser leurs matières premières. On ne peut pas interdire à un pays comme le Brésil d'avoir recours à tous les moyens pour sortir de la pauvreté. J'étais au côté de l'écrivain malien Amadou Hampâté Bâ, un jour qu'il recevait un prix littéraire. Une dame est venue vers ce grand gaillard, très africain

d'aspect, et lui a demandé : " Qu'est-ce que vous comptez faire pour sauver les éléphants ?". Il lui a répondu : " Madame, les éléphants sont de sales bêtes qui piétinent nos plantations ". La dame a été très choquée...» (http://www.lexpress.fr/culture/livre/jmg-le-clezio-on-ne-peut-pas-faire-barrage-au-metissage_587614.html).

Il y a dans ces propos une forte mise en garde contre un écologisme qui exclue l'homme, un écologisme qui risque de sombrer dans le « moralisme » (Ariès, 2009, p. 36), et qui nie l'expérience concrète de l'homme avec la nature, « la connaissance intuitive de la réalité sensible des choses » (Gorz, 2003, p. 107).

6.1.3 Le révolté

Selon L'Académie suédoise, Le Clézio est « l'écrivain de la rupture ». (http://www.svenskaakademien.se/nobelpriset_i_litteratur/pristagarna/jmg_le_clezio/press_n08fr). La rupture est déjà présente dès son premier roman, *Le procès-verbal* (1963), exprimée par son protagoniste Adam Pollo, qui vit en marge de la société (moderne et urbaine), et qui « était comme ces animaux malades, qui adroits, vont se terrer dans des refuges » (Le Clézio, 1963, p. 15). Mais, comme pour les autres personnages de ses premiers livres, les refuges d'Adam Pollo ne sont que des refuges temporaires, et ne permettent pas d'entreprendre cette rupture dont il rêve. Étrangers dans un monde dépourvu de sens, ils font souvent penser à Meursault dans le roman *L'Étranger* d'Albert Camus. Quelques similitudes entre *L'Étranger* et la nouvelle *Coeur brûle* de Le Clézio, sont tout à fait frappantes: La protagoniste de la nouvelle, Pervenche, comme Meursault, contemple la vie de la rue sans se sentir partie prenante de la vie qu'ils observent (voir Camus, 1971. pp. 40 -42), et Pervenche se demande sans répondre: « Où allaient tous ces gens? » (Le Clézio, 2000, p. 26). Un peu plus loin dans la même nouvelle, la soeur de Pervenche, Clémence doit juger un jeune assassin. L'assassin est de « type méditerranéen » (Ibid. p. 33) – une classification que Clémence juge dépourvu de sens – un peu comme Meursault refuse les classifications du système judiciaire (Voir Camus, 1973, 153-54). La réaction de l'assassin de *Coeur brûle* est le même détachement que chez Meursault: « J'ai passé la nuit chez mon père où j'ai dormi jusqu'à ce que la police vienne m'arrêter. Je n'ai pas essayé de m'enfuir » (Le Clézio, 2000. p. 34), ils se sentent aussi tous les deux étrangers aux propos virulents de leur avocat « qui menace, qui aboie, qui joue sa comédie, sa tragédie » (Ibid. p. 37). Meursault constate: « pendant les plaidoiries du procureur et de mon avocat, je peux dire qu'ils ont beaucoup parlé de moi et peut-être plus de moi que de mon crime. » (Camus, 1973, p. 151). Les deux assassins se sentent étrangers de ce qui se

passé pendant leurs procès, et surtout au moralisme du système judiciaire qui représente la société dans laquelle ils vivent et qu'ils trouvent absurde.

La révolte des protagonistes des livres de Le Clézio ne se réfère pas explicitement aux doctrines politiques ou philosophiques comme la révolte de Camus (*L'Homme révolté*), mais elle lui ressemble parce qu'elle est aussi une révolte contre aussi bien l'absurdité que contre les systèmes abstraits, représentés par le monde mécanique.

Ces deux auteurs méditerranéens – si j'ose utiliser ce terme pour un vagabond comme Le Clézio – se complètent aussi parce qu'ils représentent deux générations différentes, et confrontés aux défis politiques et sociétaux différents. Dire que Le Clézio a écrit les livres que Camus n'a pas pu écrire, serait évidemment faux, mais je pense que Le Clézio dans la deuxième partie de son oeuvre développe un certain nombre de thèmes que Camus avait l'intention de traiter (un cycle littéraire sur l'amour, l'enfance et la nature – deux thèmes très présents dans son dernier roman inachevé, *Le Premier homme*). Ceci pour expliquer mon choix de ces deux auteurs littéraires, et aussi pour justifier la structure de ce chapitre. J'ai choisi de le diviser en parties : «Je me révolte», et la deuxième «Donc nous sommes» – une citation clé de *L'Homme révolté*, parce que on trouve les deux thèmes de la révolte et de l'amour/l'empathie, au coeur des deux oeuvres, mais aussi parce que ces deux thèmes correspondent à deux priorités pour aussi bien Paul Ariès qu'André Gorz. Il me paraît aussi nécessaire de structurer cette analyse autour de quelques idées fortes dans une oeuvre riche d'autour de 40 livres ; romans, nouvelles, essais, livres pour enfants..., et dont l'auteur a écrit : «Il faut écrire, penser et agir, par énigmes » (Le Clézio, 1973). À travers les pages suivantes, je n'essayerai de résoudre que les énigmes qui m'intéressent par rapport à mon thème, et j'essayerai d'écarter les autres. Peut-être qu'au bout de ce court cheminement, «en dépit de ces jeux d'ombre et de lumière, il se dégage de l'oeuvre entière une étonnante cohérence d'écriture, de sensibilité, et de générosité éthique » (Cavallero, 2009, p. 8). Pour ne pas me perdre chemin faisant, j'ai divisé ses livres en deux groupes, avant et après le changement évoqué plus haut. Je me focaliserai sur deux livres exemplaires de la première période, *les Géants*, paru en 1973, et *La Guerre*, paru en 1970, trois livres exemplaires de la deuxième période, *Mondo et autres histoires*, paru en 1978, *La Ronde et autres faits divers*, paru en 1982, et *Ourania*, paru en 2006, ainsi que l'essai-clé, *L'Inconnu sur la terre*, paru en 1978 – sans pourtant tout à fait renoncer à me référer à d'autres de ses livres quand cela me paraît utile.

6.2 «Je me révolte»

6.2.1 Étranger dans un monde silencieux

Les deux romans *La Guerre* et *les Géants* nous transposent dans un monde cruel, bruyant et inhumain, où l'on retrouve tous les symboles du monde moderne; les autoroutes et les autos, les centres commerciaux et la publicité tapageuse, qui tous menacent l'intégrité et la vie des personnages. Ils sont menacés aussi bien sur le plan matériel par le bruit et la force du monde mécanique que par la déformation des signes et des mots par le monde mercantile. On y reviendra bientôt, mais pour commencer, constatons que les protagonistes des livres de la première partie de l'oeuvre leclézienne – et certains de la deuxième période – sont des étrangers dans ce monde moderne. On l'a déjà vu avec Adam Pollo, le protagoniste du *Procès-verbal*, mais c'est aussi le cas pour le narrateur des *Géants*: il voit que le monde des machines est incompréhensible et impénétrable. L'électricité «ne dit rien. Il ne répond pas... Alors les hommes et les femmes se tournent les uns vers les autres, et ils se parlent, ils se touchent, ils essaient de s'aimer, parce que les verres, les objets, tout ce qu'il y a dans le monde est silencieux, et ne répond pas quand on l'interroge» (Le Clézio, 1973, p. 190). Le Clézio nous plonge dans un monde désespérément silencieux. Il nous met en face du «silence du monde» (Camus, 1951, p. 16) et de l'absurde. Le sentiment d'être étranger dans cet univers urbain est renforcé par son caractère clos. On en sort très rarement, et seulement pour constater que l'on sera vite rattrapé par l'expansion du monde urbain. L'expansion des routes et d'autres constructions menacent continuellement la nature autour du mégapolis: «La guerre est en route pour durer dix mille ans, pour durer plus longtemps que l'histoire des hommes. Il n'y a pas de fuite possible, pas de désaveu» (le Clézio, 1973, p. 7). Ce monde est donc doublement clos, dans le temps et dans l'espace. Le désespoir nous rappelle l'ambiance de *La peste* de Camus.

Adam Pollo ne trouve pas de refuge dans les collines autour de la ville. Les protagonistes de *La Guerre*, avec les noms emblématiques Tranquilité et Machines ne peuvent pas échapper du centre commercial *L'Hyperpolis*, et le roman s'achève par le slogan «Gulf is oil» étalé sur quatre pages. Béa B., la protagoniste des *Géants*, «voyage à travers toutes les galeries de l'abri bétonné » (Le Clézio, 1970, p. 282), et disparaît. Elle voit que «les visages, à l'intérieur

des wagons de fer, sont d'étranges masques» (Ibid. p. 282), et que les «routes (sont) éternelles. Les aéroports (sont) éternels» (ibid. p. 285). Mondo, le garçon de la nouvelle du même nom, est littéralement étranger dans «notre ville) (Le Clézio, 1978, p. 11) parce que «personne n'aurait pu dire d'où venait Mondo» (Ibid. p. 11). Le nom de la nouvelle *La Ronde*, (le Clézio, 1982) évoque aussi un monde clos et claustrophobique. Les jeunes tournent en rond sur leurs vélomoteurs, et les adultes sont enfermés «dans les cellules de leurs appartements fermés... Ils sont prisonniers du plâtre et de la pierre, le ciment a envahi leur chair, a obstrué leur chair» (le Clézio, 1982, p. 22). Le roman *Ourania* met face à face deux mondes clos, Emporio, une communauté de chercheurs, caractérisé par leur fermeture d'esprit, et par leur peu d'intérêt pour leur voisinage (voir le Clézio, 2006, p. 329, 51 et 43), la Zone, où les pauvres autochtones vivent sous la fêrule des grand propriétaires terriens, et d'un proxénète omnipotent – et d'une communauté agraire et alternative, Campos, qui semble ouvrir une chemin vers l'ouverture et l'espérance.

La plupart des protagonistes dans les romans et nouvelles de Le Clézio sont des révoltés dans le sens qu'ils essaient de briser les murs du monde clos qui les entourent. Béa B. Se défend comme elle peut contre la violence du monde: son arme principal est son crayon (comme pour Le Clézio lui-même!): «Elle resta un long moment, la pointe du crayon à bille soulevée au-dessus du papier, tremblant un peu. Puis elle ajouta très vite: 'Merde. Merde.. Merde. Merde. Merde.'» (Le Clézio, 1970, p. 55). Tranquilité et Machines, les protagonistes des *Géants*, essaient de faire exploser *Hyperpolis*, et après trois pages dominées par des reproductions de publicités au début du roman, le narrateur exclame: «Je vais vous dire: libérez-vous!(...) Si vous attendez encore un peu, vous ne verrez plus le ciel. Vous ne pourrez plus voir la mer, ou le vent, ou les plaines(...) et chaque jour il y a un nouveau mur» (Le Clézio, 1973, p. 15).

6.2.2 Les bruits assourdissants

Le monde des premières oeuvres de Le Clézio, n'est pourtant pas un monde silencieux dans le sens propre du mot. Il y a des bruits, souvent même très forts, partout: il y a le bruit des voitures, des machines et du commerce : «Le magasin était plein d'une rumeur assourdissante. La musique ininterrompue sortait des haut-parleurs, et aussi les bribes de phrases, toujours les mêmes, qui venaient des bouches » (le Clézio, 1970, p. 55). Les bruits mécaniques sont *assourdissants*, ils nous rendent sourds aux voix des autres êtres (humains), et contribuent de cette façon à nous isoler des Autres et du monde. Pour revenir à un mot clé de ce chapitre, ils nous rendent étrangers dans le monde, et empêchent la communication. À ces bruits sonores,

on pourrait ajouter les bruits visuels qui sont très présents dans cette partie de l'oeuvre de le Clézio. Je pense ici aux publicités qui sont aussi bien citées dans les textes, que les publicités copiées en tant que telles comme dans *Les Géants* ou *Haï* 1971). *Le silence du monde* du monde chez le Clézio, ce refus du monde de nous répondre et de nous écouter, ce sont justement le bruit infernal de la ville et les messages agressifs du tapage publicitaire : «Les villes des hommes me gênent, les mots des hommes me gênent. (...) Je voudrai retrouver les pays où personne ne parle, les pays de bergers et de pêcheurs où tout est silencieux» (Le Clézio, 1978b). Et, comme on l'a vu avec Adam Pollo, Béa B. , Machines et Tranquillité, ce bruit omniprésent aliène aussi les hommes à eux-mêmes: «Nuclear Data, Otis, PepsiCO, Gordon, Asamara Oil, vos noms sont votre pensée vous noms recouvrent la terre, et creusent, morcellent, dévorent » (Le Clézio, 1973, p. 263), et: «Elle (l'électricité) vous attire invinciblement vers elle, comme cela, rien qu'avec la puissance de sa voix » (Ibid. p. 208). Ce qui explique l'impuissance de ces révoltés.

Pour mieux comprendre l'affrontement entre le monde et les révoltés leclézéens, j'essayerai d'analyser de plus près comment ils s'affrontent les agressions mécaniques, et ensuite culturelles (i.e. commerciales) du monde moderne.

6.2.3 L'homme et les agressions de la civilisation mécanique

Si Albert Camus nous met en garde contre « la civilisation mécanique » (Camus, 1950, p. 68), et ces effets déshumanisants (voir Camus, 1950, p. 121), cette civilisation, qui permet de «tue(r) aujourd'hui par procréation (Ibid. p. 121), cette civilisation, dont la bombe atomique représente «donc le derniers degrés de sauvagerie» (Ibid. p. 68), n'est pas vraiment présente dans son oeuvre. Chez Le Clézio, la civilisation mécanique, avec toutes sa sauvagerie, est partout présente. Les machines, les villes et les routes envahissent le monde, et mettent les êtres humains dans état de peur permanente. Comme pour Christine, la protagoniste de la nouvelle *Ariane*, qui ne subit pas seulement la violence sociale de sa sordide banlieue, mais aussi la violence de sa structure matérielle: la nouvelle commence par une description de la cité Ariane à Nice: « avec des dizaines d'immeubles, grandes falaises de béton gris debout sur les esplanades de goudron» (Le Clézio, 1982, p. 90). Y règne aussi la violence des machines dont semblent faire écho la structure matériel immeuble. Christine est poursuivie d'une bande de motards, et les motards se fondent avec leurs véhicules: «tous les garçons portent des masques de plexiglas, des blousons de simili-cuir noir, des casques oranges ou tricolores. Le bruit de leurs engins se répercute sur les murs de ciment» (Ibid. p. 90). Christine – comme

Béa B., Tranquilité, Machines, Adam Pollo, et bien d'autres personnes dans les livres de Le Clézio, se trouve dans une situation d'infériorité par rapport au monde mécanique, si l'on peut nommer ainsi les structures matérielles de notre société moderne. Elle ne peut se protéger contre les motards, qui la viole dans une cave en ciment, ni contre la violence et la froideur de la banlieue même. Elle est écrasée sous les violeurs, et sous une civilisation qui représente la force, la dureté et la mort: «Le ciel est noir, sans étoiles, sans lune, avec la lumière aveuglante des grands pylônes de fer qui fait ses plaques sur le goudron» (Ibid., p. 91). Ce qui est effrayant ici, c'est que la civilisation mécanique a un caractère double: elle est en même temps close (Christine est enfermée entre les immeubles, sous le ciel, et à la fin dans une cave), et expansive. Le caractère expansif de la civilisation mécanique est symbolisé par les motos, bien entendu, mais aussi par les voitures (Ibid. voir pp. 91 et 101).

Ce ne sont pas seulement les motards qui sont déshumanisés par leur environnement mécanique. La structure matérielle chasse les oiseaux, et les remplace par des avions (Ibid. voir p. 90), les enfants «rentrent dans leurs alvéoles» (Ibid. p. 90), et influence négativement tous les habitants de la cité. Ils disparaissent derrière les fenêtres (Ibid. voir p. 100), clôturés devant leurs télévisions. Pendant que Christine est violée, son père «est assis dans son fauteuil, en train de regarder la télé en mangeant» (Ibid. p. 100). La solitude ne peut pas être plus complète. Le père mange – apparemment seul, sans sa femme et ses deux filles – connecté au monde par un appareil électronique – la télé. Même les moyens de communications deviennent des murs qui séparent, et même habitée par des milliers de personnes, la cité «ressemble à une ville désertée» (Ibid., p.89). Tout semble mort, appartenant à un monde hostile et minéral dans cette banlieue, qui est située à côté d'un four de crémation. Les gens ressemblent aux machines, aux automates, sans sentiments ni consciences humaines. Christine elle-même est en train de se perdre. Elle se cherche, «elle cherche un miroir», mais elle ne trouve que «son reflet gris dans les vitrines, ou son visage déformé dans les rétroviseurs des autos» (Ibid. p.94).

6.2.4 L'auto

L'auto semble prendre une place tout à fait emblématique dans le portrait du monde mécanique que peint Le Clézio. Elle est dure et métallique, elle forme un petit monde clos, entouré d'une carapace qui isole les voyageurs de leur entourage, elle projette une lumière électrique très dure avec ses phares, elle est rapide et bruyant, elle exige beaucoup d'espace – volé sur la nature – et elle symbolise l'expansion du monde urbain. Les routes de goudron –

comme les pistes des aéroports – avalent «les plages, les rivières, les forêts, les pics de montagnes» (Le Clézio, 1970, p. 113). L'agression des voitures s'exprime aussi bien par le bruit des moteur que par leur capacité de d'écraser et de tuer: « C'est comme à ce moment-là que les moteurs aboyait le plus fort. Ils criaient:

'Attention!'

'Va-t'en! On va te tuer!'

'Idiot! Crétin! Idiot!'"» (Le Clézio, 1973, p. 222).

Les automobiles ont «quelque chose d'inhumain» (Ézine, 2006, p. 70), «les phares et les pare-choc, surtout brillaient avec d'inquiétantes lueurs blanches pleines de haine» (le Clézio, 1973. p. 223).

Les autos semblent s'opposer aux êtres vivants: force destructrice contre vulnérabilité, dureté contre douceur, rigidité contre souplesse, haine contre amour, bruit contre silence, clôture contre communication réciproque et objet «incompréhensible» (Ibid. p. 223) contre désir de comprendre. Je reviendrai sur la place du vivant et de l'amour dans le chapitre *Donc nous sommes*. Ce qui m'intéresse ici, est l'opposition et la distance que crée le Clézio entre le monde vivant et le monde mécanique. Les autos – ou les moteurs comme le Clézio les nomme dans ces pages de *La Guerre* - sont présentées comme mues par une force absurde, opposée au monde vivant, et donc aux hommes: « Où allaient-ils ? On ne pouvait pas le savoir. (...) Mais ce qui était réellement terrible, et dangereux, c'était qu'il n'y avait pas moyen de comprendre ce qui se passait» (Ibid., p. 223).

Cette impossibilité de comprendre met l'homme en face d'un ennemi contre lequel il ne sait pas comment se battre. Ce n'est pas seulement la force des moteurs et la dureté et la vitesse des autos qui menacent l'homme, mais le fait qu'elles nous dépassent. L'auto est une invention technologique qui s'est libérée de notre volonté et de notre intelligence: «ils (les moteurs) niaient l'intelligence » (Ibid., p. 223). Si les autos nous lancent des ordres et de menaces, c'est comme si leur force était dirigée par une volonté automatique et aveugle. Le «mouvement mécanique» est comme «des armées (qui) marchent l'une vers l'autre» (Le Clézio, 1970, p. 124). Cette marche des armées d'objets mécaniques est exemplifiée ainsi dans la nouvelle *Villa Aurore*: «les forces destructrices de la ville, les autos, les autocars, les camions, les bétonneuses, les grues, les marteaux pneumatiques, les pulvérisateurs, tout cela viendrait ici,

tôt ou tard, entreraient dans le jardin endormi, et puis dans les murs de la villa, feraient éclater les vitres, ouvriraient des trous dans les plafonds de plâtre, ferait écrouler les canisses, renverseraient les murs jaunes, les planchers, les chambranles des portes » (Ibid., p. 131).

L'énumération des engins destructeurs renforce l'impression de leur force irrésistible – face à la vulnérabilité du « jardin endormi, dont la propriétaire porte le « bon nom » (Ibid. p. 128) de Marie Doucet. Les verbes qu'utilise Le Clézio pour décrire l'action des machines expriment en même temps une sorte de volonté innée – ce sont les machines qui « entreraient », « ouvriraient » etc. , et une très forte violence. Peut-être aussi parce que la propriétaire est une femme (comme beaucoup de héroïnes dans l'oeuvre de Le Clézio), l'action des machines contre le jardin et la maison, fait penser à un viol.

Le monde mécanique est un monde bruyant, un monde qui crie ses ordres haineux, met les hommes en guerre contre la nature et contre nous-même, et qui empêche tout dialogue. Dans le prochain chapitre, je vais essayer d'étudier les signes et le langage de ce monde mécanique, comment ce monde très matériel est mu par une logique abstraite – une *gouvernance par les nombres*, dirait Jean-Claude Guillebaud (Guillebaud, 2011, p. 85).

6.2.5 L'homme et les agressions du monde commercial

Nos inventions mécaniques se tournent donc contre nous, et le Clézio rejoint André Gorz quand il décrit les voitures comme des empêcheurs de mobilité qui nous isole de notre environnement : « Ce sont des masses de carrosseries, (...) bloquées dans des embouteillages » (Le Clézio à Ézine, dans Ézine, 2006, p. 72 -73). Si les objets industriels sont libérés de nos volontés, ils ne fonctionnent pourtant pas de manière atomiques. Il y a système qui les lie les uns aux autres, un système total, je dirais totalitaire: « Tout ce qui se passe ici, c'est nous qui le faisons. Vos pensées, vos idées, vos amis, vos aventures, vos désirs, tout cela est à nous, tout cela appartient à Hyperpolis » (Le Clézio, 1970, p. 302). Ce *nous*, on apprend jamais qui c'est vraiment – c'est peut-être plus le système lui-même que des personnes concrètes. Ce système semble aussi fonctionner plus comme un *processus* automatique que comme un *projet* voulu, pour reprendre les termes d'Alain Finkielkraut cité plus haut.

Les forces qui inspirent et meuvent ce système trouvent leur expression concrète dans la force dominatrice des autos et autres machines. Le rapport entre les grues, marteaux pneumatiques et autres représentation de la société mécanique d'un côté et le jardin endormi avec sa *Villa Aurore* de l'autre, exprime parfaitement cette force dominatrice, cette attitude

avoir envers le monde contre laquelle Erich Fromm mettait en garde. *Avoir*, la possession nous sépare du monde aussi efficacement que le bruit et la bande de goudron d'une autoroute, le désir de dominer et de conquérir, empêche de vivre en harmonie avec notre environnement et nos semblables. À propos de la colonisation du Mexique, Le Clézio écrit: «L'or (symbole même de possession) est l'âme même de la Conquête, son vrai Dieu». (Le Clézio, cité par Marotin, 1998, p. 60). L'argent, autre mot symbole de l'attitude *avoir*, de domination et de la gouvernance par les nombres, est pour le Clézio l'un des ces «mots rapaces' » qui nous rongent qui nous font mal» (Le Clézio, cité par Marotin, 1998, p. 60).

Le centre commercial *Hyperpolis* du roman *Les Géants*, exprime cet autre côté, ce côté immatériel, culturel et imaginaire de la domination du monde mécanique. Il s'agit d'un véritable *viol de l'imaginaire*, pour utiliser les termes d'Amainata Taroé (1) (Taroé, 2002): «Des hommes, du fond de leur châteaux forts inexpugnables, commandent les mouvements et les désirs des peuples d'insectes» (Le Clézio, 1973, p. 32). On ne sait pas qui sont ces *hommes* - ils paraissent aussi complètement inhumains, donc peut-être pas des êtres humains du tout. Ce qui importe, c'est qu'ils sont cachés, *inexpugnables*, apparemment aussi introuvables. Ils représentent une force anonyme qui violent nos pensées, nos sentiments, notre imaginaire et notre langage en nous vendant – pour de l'argent – un autre nous-mêmes: «les mots sont en vente dans tous les grands magasins, achetez le mot LIBERTÉ, achetez le mot AMOUR, achetez le mot VÉRITÉ» (Ibid., p. 33). Comment ne pas reconnaître les messages publicitaires ici? Ils sont aussi reconnaissables que la dureté des carrosseries des voitures ou le bruit des marteaux pneumatiques – et aussi assourdissants.

L'homme semble pris dans une tenaille mentale à trois dents, entre le lessivage publicitaire, la surveillance permanente et les structures matérielles: «J'ai vu ces caméras cachées dans les grands magasins qui filmaient les battements de paupière, les mouvements des lèvres, les mouvements des mains. J'ai entendu les voix douces des femmes qui parlent pendant votre sommeil» (Ibid., p. 31). Les structures matérielles sont représentées par le grand magasin lui-même, la surveillance par les caméras cachées, qui représente aussi le viol de notre imaginaire en captant nos réactions devant les marchandises des rayons. La voix de la femme qui nous parle dans nos rêves, souligne jusqu'à quel point ce lessivage nous fait perdre, nous vole, notre propre personnalité – notre LIBERTÉ et la VÉRITÉ. La douceur de cette voix n'a évidemment rien à voir avec la «douce voix» (Le Clézio, 1982, p. 127) de Marie Doucet, la propriétaire de la *Villa Aurore*. Tout au contraire, la douceur de la voix publicitaire est trompeuse, et montre comment le langage commercial est faux, parce qu'exprimant un désir de tromper et de

dominer, et nie toute vraie communication. L'attitude *avoir* bloque la possibilité d'*être*. Les ordres, même dites en douceur, empêche toute possibilité de dialogue parce que niant l'Autre en tant que personne autonome.

6.2.6 Le règne de la quantité

Quand *les voix douces* de la société marchande pénètrent même dans nos rêves, et quand l'air est rempli du bruit des machines et des gaz d'échappement, c'est «le règne de la quantité» qui nous domine. Il n'y a pas de place pour les «pensées individuelles», ni pour les «désirs» (Le Clézio, 1970, p. 92). Comme on vient de le voir, il faut les acheter. Nous sommes réduits à une barbaresque vie de fourmis, à un combat de tous contre tous. Nous sommes doublement séduits. L'histoire du jeune garçon Chancelade dans le roman *Terra amata* (Le Clézio, 1967, pp. 18 -27) qui place des doryphores dans une grille pour les enfermer et les contrôler est tout à fait pareille à la dictature exercée par la société mécanique et marchande dans les roman *La Guerre* et *Les Géants*. Les doryphores «n'allaient pas en caravanes ordonnées, comme font les fourmis, mais à la débandade, chacun cherchant pour soi quelques chose d'introuvable».

Comment ne pas penser à Mondo dans la nouvelle du même nom, à Alexis dans le roman *Le Chercheur d'or* (Le Clézio, 1985), à Adam Pollo, et tant d'autres héros cherchant la beauté, la liberté et l'amour dans un monde où l'on se comporte tous comme des fourmis pour agrandir notre fourmilière (*L'Hyperpolis*) ? Chancelade se décide donc d'enfermer les insectes indisciplinés dans une grille. Il commence à les surveiller et à les «punir» (Le Clézio, 1967, p. 24), et à manipuler leur comportement avant de les mutiler et les tuer, d'abord un à un, puis en organisant une tuerie en masse avec des cailloux et finalement avec la grille même, c'est à dire avec les murs de leur prison. À la fin, il ne reste que dix doryphores qu'il enferme dans une boîte pour essayer de les nourrir, et les dresser mais dans leur nouveau prison, mais «ils ne voulaient rien comprendre» (Ibid. p. 27).

Chancelade essaie d'uniformiser le comportement des doryphores, pour les rendre pareil aux fourmis, comme la société mercantile et mécanique – une barbarie à visage aseptisé dans les romans de Le Clézio – essaie d'uniformiser le comportement Adam Pollo, Béa B., Tranquilité, Machines, et les autres personnes qui tentent d'échapper au conformisme moderne. C'est peut-être cela qui fonde la force de séduction et de persuasion de cette société: elle détourne le sens des mots pour nous empêcher de penser individuellement. La dureté est présentée comme douceur, le désir des objets artificiels tue «le désir du réel» (Le Clézio, 1978b, p. 196) Cette

société place en face de nous un miroir qui nous déforme et nous fige: «Les miroirs ne s'occupent pas des frissons sur le dos des hommes. Ils ne s'occupent de rien, ils sont glacés. (...) le miroir n'aimait pas qu'on vive. (...) Il avait détruit les mots du langage, les mots d'amour, les mots de peine, les mots de plaisir. Il avait détruit les gestes, les rêves» (Le Clézio, 1973, p. 274 -76). Nous sommes enfermés comme les doryphores de Chancelade parce qu'aussi bien la réalité palpable que nos rêves sont violés. Le mot viol est ici pertinent parce qu'il s'agit – comme pour Pervenche – d'un détournement total de notre désir: il est tourné contre nous, et transformé en actes subis.

Si les héros lecléziens essaient de se révolter contre ce système totalitaire – et avec un certain succès dans la deuxième partie de l'oeuvre – Jean-Marie le Clézio, en tant qu'écrivain, mène surtout un combat linguistique et poétique, contre ce langage «qui est justement celui de l'intelligence, le langage utilitaire où il s'agit de mettre en mots ce que les autres sentent pour pouvoir être 'public-relation': c'est le langage publicitaire, le langage des slogans, de la politique, de la sociologie, de tout ce qui tourne autour de l'homme et qui a l'air de le servir, mais, en réalité, se sert de lui» (Le Clézio, cité dans Stendahl Boulos, 1999, p. 175).

Ce langage trompeur empêche toute vraie communication parce qu'il repose sur la domination, il nous force à nier le monde qui nous entoure, les Autres et nous-mêmes: «Les prouesses de la science, les prouesses du langage, les prouesses des conquérants: fausses victoires sans doute, puisqu'elles ne savent qu'asservir ceux qui les accomplissent» (Le Clézio, 1971, p. 136). La force devient faiblesse. On se demande: est-ce que, inversement, la faiblesse peut devenir une force? Est-ce la vulnérabilité, la révolte désespérée des héros lecléziens peuvent nous ouvrir vers le monde, battre une brèche dans les murs qui entourent *L'Hyperpolis* ?

6.3 «Donc nous sommes»

6.3.1 Des mots pour être libre

Il y a chez les protagonistes de l'oeuvre de Le Clézio un désir de «s'initier au monde par la contemplation et la fusion» (Stendahl Boulos, 1999, p. 32), mais cette fusion est – on l'a déjà vu – souvent empêchée et déviée par la déformation du monde et de la langue. Dans la deuxième partie de l'oeuvre de Le Clézio, les héros vivent encore dans la marge de la société. Souvent ils sont aussi de vrais marginaux: des enfants abandonnés, errants dans les rues et sur

les plages, des immigrées clandestines, des vagabonds, de vieilles femmes solitaires, des jongleurs – des personnes qui ont tous trouvé une brèche dans le mur de la société mercantile et mécanique. Ils ont trouvé une brèche dans le mur qui nous entoure, et se trouvent partiellement de l'autre côté. Et c'est justement par le roman qui s'appelle *Voyages de l'autre côté* (le Clézio, 1975), après son séjour chez les Amerindiens, que le Clézio trouve cette brèche, et entreprend de purifier le langage des bruits publicitaires, trouver un silence poétique qui nous lie au monde concret plutôt que de nous en séparer. La héroïne du roman Naja Naja «est du côté silencieux". Elle n'a aucune considération pour "les monuments que les gens font avec leur bouche" (Le Clézio cité dans <http://laquinzaine.wordpress.com/2008/10/19/j-m-g-le-clezio-voyages-de-lautre-cote/>).

Avec *Les Géants* se ferme le premier chapitre de l'oeuvre de Jean-Marie le Clézio, et pour terminer ce roman, il conclue: «Peut-être que c'était mieux de ne pas trop parler de tout cela. Peut-être que c'était mieux de parler des rêves, ou bien des champs de houblons» (Le Clézio, 1973, p. 339). Dans les livres qui suivent, il essaie justement de lier nos rêves à la réalité et le contraire, dans un vrai dialogue entre l'homme et son environnement, parce que »on peut aller à l'autre côté de ses peurs, s'il y a un autre côté, pour être libre» (Ibid., p. 339). Sortir par la brèche ouverte permettra donc de vaincre la peur, c'est à dire s'ouvrir, dans toute sa vulnérabilité, vers l'Autre et la nature. On retrouvera en même temps l'Autre et soi-même, sa liberté.

Les mots, s'ils retrouvent leur lien avec la matière et nos rêves, peuvent nous aider à fusionner avec le monde. Ils peuvent nous emmener hors de notre carapace, que celle-là soit formée par le plexiglass d'une casque à moto, d'une carrosserie de voiture, du bruit dont nous nous entourons ou de notre volonté de dominer et de manipuler: «Je voudrais vous parler loin, longtemps, avec des mots, mais qui conduiraient jusqu'au ciel, jusqu'à l'espace, jusqu'à la mer» (Le Clézio, 1978b, p. 9).

Il s'agit donc pour Le Clézio de trouver des «chemins pour une approche poétique du monde» (titre d'un ouvrage de Stendahl Boulos, 1999). Les reproductions de publicités disparaissent des livres de le Clézio, mais apparaissent par contre ci et là des dessins: un olivier, parce que les oliviers «sont des personnes si émouvantes» (Le Clézio, 1978b, p. 123, dessin p. 124), un bateau et des rochers, parce que «ce qu'on apprend en regardant l'eau de la mer, en écoutant les bruits de l'eau de la mer; on ne sait pas bien ce que c'est» (Ibid., p. 97). Les mots s'approchent de cette manière de la réalité visuelle, et ouvrent vers une réalité en

même temps matériel, sensuel, et vers le rêve et le mystère.

S'ouvrir vers le monde, c'est cela la quête des héros lecléziens : «Toute l'énergie du personnage est alors concentrée dans le désir d'échapper à cette situation contraignante qui l'empêche de vivre en relation harmonieuse avec un cosmos mouvant» (Stendal Boulos, 1999, p. 69). Ils essaient d'échapper, de s'affranchir d'une «contrainte», et pour eux, le nouveau lien (re)trouvé avec le monde équivaut à une liberté (re)trouvée. C'est un lien qui libère, contrairement aux liens qui nous enchaînent et nous soumettent – aux désirs inventés par la publicité ou à la domination du monde mécanique. C'est aussi cette horizontalité entre *moi* et *l'Autre* qui est exprimée par le titre *L'Inconnu sur la terre*. Ce n'est pas en s'imposant, en dominant, en utilisant la force, qu'on est libre et fidèle à soi-même, mais en cessant «d'être au centre de lui-même, on devient une parcelle, un élément parmi tant d'autres» (Le Clézio, 1978b, p. 112).

Il y a – et c'est le vrai optimisme de Le Clézio, et peut-être son plus important message – un langage *l'autre côté*, un langage qui ne ment pas, qui n'assourdit pas. Ce langage il l'a trouvée dans le chant des Amerindiens : «La musique indienne ne cherche pas à être belle. Elle est seulement un bruit dans le concert des autres voix: cris des oiseaux, cris des singes hurleurs, cris du chien, de l'agouti, du jaguar » (Le Clézio, 1971, p. 50) – et dans leurs signes. Parce que la main de l'indien, en traçant ses signes «ne cherche pas à s'exprimer, elle ne cherche pas à convaincre, ni à inquiéter» (Ibid. p. 96).

Par la poésie des mots et les rythmes des phrases – et parfois avec des dessins – Le Clézio essaie d'inventer une écriture qui colle à la réalité, «une parole telle qu'elle saurait donner les choses tout entières, et non seulement leur symbole» (Ibid. p. 385).

6.3.2 «Voulez-vous m'adopter?»

Pour mieux montrer comment fonctionne cette écriture, cette parole leclézienne, je vais regarder de plus près l'une de ces plus belles nouvelles, *Mondo*. Comme beaucoup d'autres héros dans l'oeuvre de Le Clézio, Mondo est un enfant, ou plus précisément, «un garçon d'une dizaine d'années» (Le Clézio, 1978a, p. 11). Et il n'a pas de racines, pas d'origine connues: «personne n'aurait pu dire d'où venait Mondo» (Ibid. p. 11). Il est un *Inconnu sur la terre*, ou, si l'on préfère se référer à Camus, un *Premier homme*. Il vit il en marge de la société, un peu comme la plupart des personnages de cette longue nouvelle: ses amis le Gitan, qui gagne son

argent comme jongleur et illusionniste, le Cosaque, musicien de rue, et Dadi, mendiant, qui vit avec ses deux pigeons. Les deux personnes avec qui il a le plus de contact, vivent aussi un peu à part de la société: Giordan, le pêcheur, qu'il rencontre toujours sur la plage, au bord de la mer, un endroit qui symbolise toujours la marginalité, la liberté et l'ouverture pour Le Clézio. La vieille Vietnamienne Tchi Chin est aussi à sa façon une marginale, à cause de son origine, mais aussi à cause de la vieille maison, dans un «jardin en désordre» (Ibid. p. 43) – autre symbole de la liberté et de la fusion avec le monde chez le Clézio.

L'enfant est chez le Clézio un marginal, en tant que tel, et une personne qui vit en marge de la société ou de la ville, peut regarder cette société avec une certaine distance, c'est à dire d'un autre point de vue. La marginalité représente en même temps un défi à la société et aux conformismes divers et une ouverture vers d'autres façons de vivre et de voir le monde. C'est aussi par les marginaux que nous sommes confronté à l'altérité : «loin d'être une forme de misérabilisme, la présence de ces êtres en bordure de notre visibilité correspond chez l'écrivain à la recherche d'une différence, à la nécessité d'une ouverture à l'autre» (Ridon, dans le magazine Littéraire, 1998, p. 39).

Contrairement aux protagonistes de *la Guerre* ou des *Géants*, Mondo ne vit pas sa marginalité comme une lutte désespérée contre une société toute-puissante. En effet, Mondo et sa vision plus positive du monde sont déjà annoncés à la fin des *Géants*, où Le Clézio écrit qu'il va désormais parler «des cailloux devant la mer, où un petit garçon est assis comme sur le bord d'une planète, en train de regarder l'espace» (Le Clézio, 1973, p. 339). Mondo arrive donc «un jour, par hasard, ici dans notre ville», un peu comme un nouveau *Petit Prince*, pour nous apprendre à nouer des liens d'amitié réciproques avec les plantes et les animaux, et pour nous apprendre à nous regarder avec les yeux d'un Autre (voir Saint Exupéry, 2001).

Mondo pose, en tant qu'étranger et marginal, un certain nombre de défis aux habitants de «notre ville» (apparemment il s'agit de sa ville natale, Nice, au moins dans la très belle adaptation cinématographique de Tony Gatlif (voir : <http://www.youtube.com/watch?v=g1UP4MsPZk8>). Il n'a pas de domicile fixe, il chaparde fruits et légumes après la fermeture du marché, et il s'approche des inconnus en leur demandant: «est-ce que vous voulez m'adopter?» (Le Clézio, 1978a, p. 12) Cette question, qui est une invitation à créer des liens avec l'Autre, est accueillie avec «surprise» (Ibid. p. 12), ou avec des questions pour essayer de le catégoriser, de l'enfermer dans des concepts préétablis, des mots qui seraient mensongers parce qu'ils ne correspondent pas à sa réalité vécue: «Ils commençaient à lui poser

des questions, son âge, son nom, son adresse, où étaient ses parents, et Mondo n'aimait pas beaucoup ces questions-là. Il répondait: 'je ne sais pas, je ne sais pas'» (Ibid. p. 15).

Ce qui distingue Mondo et les autres marginaux de la nouvelle, c'est qu'ils sont pauvres, c'est à dire qu'ils n'ont pas beaucoup de biens matériels. Ceci est certainement vrai pour Dadi, le Cossaque et le Gitan. C'est pour une grande partie vrai aussi pour Thi Chin. Sa maison est «une belle maison ancienne» (Ibid. p. 42), mais l'intérieur est «presque vide» (Ibid. p. 45), les «volets (sont) déglingués» (Ibid. p. 42, et le jardin n'est «pas très grand» et «envahi de ronces» (Ibid. p. 42). De la situation économique du pêcheur, nous ne savons rien – mais déjà c'est quelque chose, parce que ce manque d'informations nous dit que les possessions ont peu d'importance pour lui. Et s'il rêve de la mer – et peut être de mettre des filets plutôt de faire la pêche avec sa canne – il est «un marin qui n'a pas de bateau» (Ibid., p. 23). Ces personnages ont tous «la beauté de ceux qui ne possèdent pas» (Le Clézio, 1978b, p. 277). Les liens qui les lient les uns aux autres et à la nature, sont des liens qui libèrent: «Ils passent, ils traversent, ils apparaissent et s'en vont facilement, sans jamais laisser de traces» (Ibid., p. 277).

Deux petites épisodes, placées l'une après l'autre dans la nouvelle, illustrent à merveille l'opposition entre les marginaux et la société marchande, entre être et avoir. Dans la première épisode, Mondo rencontre un garçon avec un vélo, et lui demande de l'emprunter. Le garçon répond: «Non ! Non! Va-t'en!» (Le Clézio, 1978a, p. 34). L'attitude *avoir* n'empêche pas seulement ces deux garçons de partager les plaisirs de la bicyclette, mais elle les empêche aussi de se connaître et éventuellement de devenir amis. Toute autre est l'attitude d'une femme inconnue qu'il rencontre dans le hall d'un immeuble et qui lui demande : «'Qu'est-ce que tu veux?'» à quoi Mondo répond: «'Est-ce que je peux monter dans l'ascenseur avec vous?'» La femme répond d'un tout autre ton que le garçon avec le vélo: «Bien sûr, voyons! Viens!» (Ibid. p.35) – et ils montent ensemble vers le sommet de l'immeuble en partageant ce moment euphorique au sens littéral du mot.

6.3.3 Être et partager

Être pour Mondo, c'est être avec, partager. Comme la femme inconnue partage l'ascenseur avec lui, la vieille Thi Chin l'invite dans son jardin et lui propose de dormir dans sa maison. Avec le pêcheur Giordan, il partage surtout de bons moments et des rêves. Le bord de mer semble être un endroit parfait pour rêver – comme c'était l'endroit que le Clézio préférait pour écrire quand il habitait à Nice. La mer s'ouvre vers le monde, vers la beauté. Si Giordan n'a

pas de bateau, cela ne l'empêche pas d'imaginer des voyages avec les navires qui passent, et d'y emmener son jeune ami. Vers des rivages lointains, comme l'Erytrea, nom que porte l'un des navires qui passent: «'Erytrea? C'est un nom de pays, sur la côte d'Afrique, sur la mer Rouge.' 'C'est un joli nom', disait Mondo. 'Ça doit être un joli pays'» (Ibid. p. 20). Giordan et Mondo ont retrouvé (ou réinventé?) un lien étroit entre le mot et l'objet nommé: un beau nom doit correspondre à un beau pays. Ils ont tous les deux un rapport immédiat envers la langue. Giordan est un conteur oral et Mondo illettré. Quand Giordan apprend à Mondo à lire, il le fait en traçant les lettres sur des galets qu'il trouve à la plage, et les lettres prennent vie parce qu'elles ressemblent aux objets réels: «Il parlait de A qui est comme une grande mouche avec ses ailes repliées en arrière; de B qui est drôle avec ces deux ventres» (Ibid. p. 61) etc.

La langue et les rêves collent à la réalité, représentent pour ainsi dire leur autre face pour Mondo. Le jardin de Thi Chin constitue avec la plage, un autre endroit qui permet à Mondo de trouver cette autre face de la nature, de fusionner avec elle. Quand il s'endort au pied d'un arbre «qui sent fort» (Ibid., p. 44), il fait un étrange voyage `qui permet cette fusion avec les animaux et les plantes: «Tu étais parti ailleurs, parti dans la lumière chaude de la maison, dans l'odeur des feuilles du laurier, dans l'humidité qui sortait des miettes de terre, les araignées tremblaient sur leur fil» (Ibid., p. 44). Et tout est baigné dans une atmosphère de paix et de confiance: «Tout le monde te regardait, parce que tu avais les yeux fermés». (Ibid., p. 44).

C'est par ses sens que Mondo se lie au monde: aux animaux, aux plantes, aux hommes et aux éléments. On a déjà évoqué la mer et la terre. Le soleil semble aussi très important pour Mondo, qui «regardait le soleil se lever» (Ibid., p. 31), «attendait les yeux fermés que la chaleur du soleil enveloppe son corps» (Ibid., p. 32), et voyait que «à mesure qu'il montait (vers la maison de Thi Chin) (que) la lumière du soleil devenait du plus en plus jaune, douce, comme si elle sortait des feuilles des plantes et des pierres des vieux murs» (Ibid. p. 41). La maison de Thi Chin s'appelle aussi La maison de la Lumière d'Or. L'or, c'est évidemment la lumière du soleil, et Mondo demande à la vieille femme: «'Alors vous êtes riche?' Thi Chin riait. 'Cet or-là n'appartient à personne'». (Ibid., p. 47).

Mondo semble réconcilié avec le monde, même avec certains éléments du monde moderne comme une grue: «il avait aussi une amie grue» (Ibid., p. 55), une camionnette, qui «circulait lentement dans les rues de la ville» (Ibid., p. 24), ou un bloc de ciment: «Mondo connaissait

surtout un bloc de ciment, presque au bout de la digue» (Ibid., p. 18). Pourtant, son bonheur reste précaire. L'hostilité de la société et ses représentants, «les policiers et les gens de l'assistance» (Ibid., p. 14), les gens qui «marchaient vite, en faisant du bruit avec leurs pieds, en parlants très fort» (Ibid., p. 37), et «le Ciapacan qui enlève les chiens qui n'ont pas de maître (...) quelquefois aussi les enfants qui se promenaient au lieu d'aller à l'école» (Ibid., p. 25).

C'est cette marginalité, ce bonheur, qui caractérisent les livres de Le Clézio à partir de *Voyage de l'autre côté*. Ce bonheur, c'est un bonheur qui est partagé avec d'autres personnes et avec la nature, un bonheur basé sur *être* par opposition à *avoir*, à *être avec* par opposition à la domination. Mais c'est aussi un état précaire, comme la réussite de Sisyphe quand il arrive au sommet de sa montagne avec sa pierre. La révolte n'est jamais gagnée pour toujours, on doit renouer les liens avec le monde tous les jours pour qu'ils ne se défassent pas, et nous isolent dans une situation de domination et de soumission. La guerre nous menace toujours : «la guerre est en route pour durer dix mille ans» (Le Clézio, 1970, p. 7).

6.3.4 L'énigme et l'espoir

Ce cheminement, parfois tâtonnant, à travers une partie de l'oeuvre de Jean-Marie le Clézio nous a permis d'aller d'une situation imprégnée de domination, de peur, de ruse et d'agression vers un état où règnent la paix et l'harmonie, et où il y a «une étroite relation» entre les hommes et les «forces cosmiques» (Stendal Boulos, 1999, p. 168).

En même temps nous avons pu observer comment l'ouverture des sens des hommes vers le monde extérieur leur a permis de tisser des liens, de fusionner avec le monde, qu'il soit humain, animal, végétale ou même minéral: «La relation qui existe entre le personnage et le milieu reflète l'évolution de l'écriture leclézienne. Occupé essentiellement au début à décrire l'aliénation de l'homme dans une société technologique et hypercommercialisée, son écriture dans *Désert* s'intéresse surtout à explorer une intégration possible de l'homme dans le monde » (Ibid. p. 91). Ceci est vrai pour la plupart de ses textes publiés après *Désert* (1980), et quelques textes avant, comme *Mondo*.

Ce qui m'intéresse – et m'intrigue – dans cette évolution, c'est qu'elle semble effacer la différence entre éthique et esthétique. Dans une certaine mesure, l'ouverture de l'homme vers les sensations esthétiques que lui donne le monde, semble réconcilier l'homme avec le monde,

tel qu'il est, et peut-être avec toutes ses horreurs. Le Clézio nous laisse cette question en suspens: est-ce qu'il suffit de s'ouvrir vers le monde et le repoétiser par notre regard pour qu'il devienne vraiment habitable et harmonieux ? Selon Francine Dugast «les lieux et les époques flottent entre le songe et une réalité agressive» (Dugast citée par Roussel-Gillet, 2011, p. 117).

On peut poser la question d'une autre façon, en poussant les choses à l'extrême: est-ce que la beauté et notre fusion avec la beauté peuvent excuser le mal et la violence ? Cette question nous intéresse parce qu'elle est la même à la quelle était confronté Camus quand il parlait de la philosophie de Friederich Nietzsche et son acceptation de la vie telle qu'elle est, pour la dépasser dans la révolte. Selon Camus : «l'essentiel de sa doctrine se résume à l'assentiment total» (Camus, 1951, p. 90).

Il n'est pas difficile de trouver des citations de Le Clézio pour appuyer une telle affirmation. Mondo, comme on l'a vu, aime indistinctement des personnes, la nature vivante et des objets du monde mécanique, souvent décriés comme des objets représentant une société agressive par Le Clézio. L'une des révoltés de Le Clézio, Béa B. pense par exemple : «quand on apprend des choses, on les apprivoise» (Le Clézio, 1970, p. 59), et «Machines aimait parler à voix basse avec l'escalier roulant. C'était un bel escalier roulant» (Le Clézio, 1973, p. 147). Et dans la civilisation aztèques, il trouve « un équilibre entre le cruel et l'admirable » (Ézine, 2006, p. 31).

Je pense pourtant que cet équivoque, cette *incertitude*, pour reprendre le terme d'Isabelle Toussel-Gillet (Toussel-Gillet, 2011, titre de son livre), représente plus une certaine attitude humble envers la vie et le monde, qu'une acceptation aveugle du mal. Mondo aime surtout tout ce qui est vivant, et les représentants de la société moderne (polices, la foule anonyme, les autorités) sont là pour lui (nous) rappeler que le monde pas pas que harmonie et douceur. Les propos de Béa B. sont plus un appel - à un certain Monsieur X, à qui il ne faut pas trop se fier – qu'un constat d'un fait accompli, et Machines est finalement écrasé par la société mécanique. Quand aux propos de Le Clézio sur la violence chez les Aztèque, il faut souligner qu'il pense que leur violence est excusable surtout parce qu'elle n'est pas dissimulé (voir Ézine, 2006, p. 31) – contrairement à la violence de la société marchande voilée par *la voix douce* de la publicité.

Il faut aussi lire ces citations dans leur contextes. Leur ambiguïté ne doit pas nous faire oublier qu'elles forment des exceptions, des mises en reliefs, des nuances dans une oeuvre ou

s'affrontent -pas le bien et le mal comme catégories fermées – mais l'humain et l'inhumain, la vie et ce qui écrase la vie, le mouvement et le figé, la douceur et la dureté, l'ouverture et ce qui enferme. La présence de ces ambiguïtés, de ces *incertitudes*, soulignent que le Clézio est tout sauf un penseur rigoriste, qu'il est «témoin du monde» comme dit Claude Cavellero (Cavallero, 2009, titre de son livre), et pas agitateur politique.

Il semble que l'affrontement entre l'homme le monde mécanique et ses structures et objets est remplacé par un affrontement entre l'homme et une société plus complexe, dont les traits fondamentaux sont l'égoïsme, la compétition et les hiérarchies, dans la deuxième partie de l'oeuvre leclézienne. Cette opposition est particulièrement clair dans le roman *Ourania*, paru en 2006.

Ourania est un livre détaillé, concret et complexe où le Clézio oppose différents groupes sociaux, ou façons de vivre dans le monde : La communauté agricole et idéaliste Campos, la communauté scientifique Emporio, un groupe de révolutionnaires orthodoxes, et le microcosme de la Vallée, capitale de la terre noire Chernozern au Mexique, une sorte de miroir de la société mondiale où s'affrontent capitalistes voraces, journaliers sans défense et femmes et femmes pauvres sous la dominations d'hommes plus ou moins puissants. Le narrateur, le géographe Daniel Sillitoe, vit ces différentes parties de l'intérieur et de l'extérieur, et le roman nous présente une description très précise de la vie de cette vallée à mi-chemin entre pauvreté et richesse, ruralité et modernité.

La vie dans la Vallée est marquée par de fortes inégalités de richesses et de pouvoir. La vie économique est dirigée par un grand propriétaire latifundiste, Aldaberto Aranzas, appuyé par «la plupart des notables de la Vallée, avocats, notaires, édiles municipaux, deux ou trois curés en civil» (Le Clézio, 2006, p. 226). Aldaberto Aranza tire tout le profit possible de ses activités économiques organisées autour de la culture industrielle de fraises, mais il constitue aussi, comme les quelques paysans enrichis du coin, «un maillon faible et remplaçable dans la longue chaîne de la dépendance économique» (Ibid., p. 68). La vie économique de la Vallée est dotée de tous les tares de la société marchande décrits dans des livres comme *Les géants*, et repose sur le travail d'ouvriers précaires, *les Parachutistes*. Cette économie forme un monde clos, et malgré son statut de chercheur, Daniel Sillitoe se voit refusé l'accès aux usines de conserves par «un gardien armé» (Ibid., p. 152).

La communauté scientifique Emporio constitue un exemple d'une utopie perdue à cause d'une

lutte pour la domination et le pouvoir. La communauté fut créée par un enseignant idéaliste, Thomas Moises (l'utopiste anglais Thomas More (1478 -1535) + Moïse de la Bible?) « par amour de sa région natale, pour tenter de sauver ce qui pouvait l'être de la tradition et de la mémoire » (Ibid. p. 70). L'approche scientifique des chercheurs d'Emporio est pourtant un échec à plusieurs niveaux: de la tradition et de la mémoire locale, ils n'en voient pas beaucoup parce qu'ils s'écartent avec dédain de la réalité concrète. La vie des gens de la Vallée et les connaissances de la terre locale transmises par Daniel Sillitoe ne les intéressent pas. Après avoir écarté Thomas Moises, les autres membres d'Emporio quittent «la vieille demeure patricienne» pour construire «à grands frais un édifice moderne, façon bunker en ciment, hors la ville, sur d'anciens terrains maraîchers» (Ibid. p. 329). L'Emporio doit aussi son échec aux rivalités internes internes, simple reflet de la compétition sauvage dans l'économie de marché. La description de l'un des chercheurs pourrait en effet aussi convenir à Aldaberto Aranzas: «Le type même de chercheur cynique doué pour la parole, ambitieux et cavaleur» (Ibid. p. 54).

Hector, qui fait partie des révolutionnaires, est un marxiste pur et dur, et tout aussi cynique que les capitalistes qu'il combat. Daniel Sillitoe lui demande : « Est-ce que tu es venu porter ici la lame de la révolution? » Hector rit de sa question, et répond: «la révolution ne se fait pas avec des sentiments, même si ce sont de bons sentiments» (Ibid. p. 138). Daniel Sillitoe conclue : «ils (les révolutionnaires) manquaient de lucidité et de compassion» (Ibid., p. 117).

Dans cette vallée imprégnée d'injustice et de haine, la communauté Campos forme le seul espoir, et la description qu'en donne Daniel Sillitoe est plus positive – peut-être trop peinte en rose - que celles qu'il donne des autres groupes. Daniel Sillitoe fait connaissance avec cette communauté, située au fond d'une campagne qui «sembl(ait) avoir échappé à l'appétit vorace des promoteurs immobiliers», où «on ne trouve pas d'exploitations de fraises ou de pois chiches» (cultures vouées à l'exportation), où il n'y a que «de petits champs rectangulaires», et où «aucune voiture n'avait emprunté la route depuis longtemps, et l'herbe avait envahi les bas-côtés» (Ibid. pp. 99-100). Le bonheur de cette communauté d'«illuminés » (Ibid. p. 77) selon Thomas Moïse, «sur le côté ensoleillé» (Ibid., p. 110), est pourtant précaire. Campos reste «seul» «en dehors» comme «une île sombre» dans un paysage dominé par «les ampoules électriques» et «les usines de congélation de fraises» (Ibid. p. 233). Le conflit entre *être* et *avoir* menace aussi Campos parce que la communauté ne possède pas ses terres. Ce qui semble sauver Campos, c'est que les liens qu'ont ses habitants avec la terre, ne sont pas des liens exclusifs. Ils sont comme l'amour de Hoatu, l'une des femmes de Campos: « Pour elle

l'amour n'est pas un sentiment ni exclusif ni tragique. Elle dit que c'est une chose de tous les jours,. Qui change, se transforme, revient» (Ibid., p. 2002). Expulsés de leurs terres, ils peuvent donc retrouver de nouvelles terres ailleurs sans rompre leurs liens avec la terre et la nature.

Chez les habitants de Campos, Daniel Sillitoe trouve *lucidité* et la surtout *compassion* qu'il n'a pas trouvé ailleurs. Il trouve un grand espace pour la LIBERTÉ et un fort attachement, à L'AMOUR, et à la VÉRITÉ dans le sens que les habitants de campos semblent entièrement sincères dans leur démarche. Ils semblent, aux yeux du géographe, avoir inventé des liens qui libèrent, entre eux, entre eux et leur environnement. Ce sont leurs liens avec la nature et les uns envers les autres qui font que Campos est « un endroit où on peut être soi-même » (Ibid., p. 176). Leur vie lui fait penser à «Ourania, au pays que j'avais inventé dans mon enfance» (Ibid., p. 98), et il conclue – pour le monde, et pour sa relation avec Dahlia: «ce qui nous permet d'espérer, c'est la certitude que le pays d'Ourania a vraiment existé, d'en avoir été témoin» (Ibid. , p.335).

7 Conclusion

« Le monde ouvert à ma fenêtre
Et que je brise ou non la glace
S'il continue à m'apparaître
Que voulez-vous donc que j'y fasse
Mon cœur mon cœur si tu t'arrêtes
Comme un piano qu'on désaccorde
Qu'il me reste une seule corde
Et qu'à la fin mon chant répète
Je ne chante pas pour passer le temps »

Jean Ferrat: *Je ne chante pas pour passer le temps*, 1965

7.1 Sur l'autoroute vers l'avenir?

Mes études à l'Université d'Oslo m'ont ramené sur le chemin de l'école de mon enfance et sur le pont d'où je contemplais les voitures sur l'autoroute. Bien sur, le vieux pont en bois pour piétons est depuis longtemps remplacé par un pont en béton armé pour voitures, et l'autoroute a désormais trois voies dans les deux sens – et je peux constater que les prévisions d'André Gorz d'il y a exactement 40 ans se sont réalisées: « Bien sûr, vous pouvez vous rendre à votre travail en faisant du 100 km/h ; mais c'est parce que vous habitez à 50 kilomètres de votre job et acceptez de perdre une demi-heure pour couvrir les dix derniers kilomètres» (Gorz, 1978, p. 83). Effectivement, même à 20 kilomètres d'Oslo, les embouteillages empêchent les voitures de circuler plus vite qu'un vélo – et cela dans les deux sens. Il n'y a pas seulement les banlieusards qui passent leur matin à se rendre au travail en ville. De plus en plus de citoyens ont trouvé du travail dans les bureaux, entrepôts, et centres commerciaux qui ont été construits le long des autoroutes ou des doubles voies. Dans son article dans *Le Sauvage*, de septembre/octobre 1973, André Gorz écrivait: «Si la voiture doit prévaloir, il reste une seule solution: supprimer les villes, c'est à dire les étaler sur des centaines de kilomètres, le long des voies monumentales, de banlieues .

Le travail avec ce mémoire de master m'a donc emmené vers beaucoup de thèmes, de questions et de défis différents, et j'ai maintes fois pensé au proverbe: « qui trop embrasse,

mal étreint ». J'ai aussi souvent pensé que j'aurais aimé approfondir d'avantage certaines questions, tandis que le thème même que j'avais choisi pour ce mémoire m'a mené vers d'autres questions. Ce qui m'a consolé et donné du courage, c'est que le monde dans lequel nous vivons est extrêmement complexe, et qu'il peut être aussi utile d'essayer de comprendre les liens qui unissent les différents éléments de ce monde, que de pénétrer profondément dans un élément, que ce soit l'agriculture biologique, les changements climatiques, les organismes génétiquement modifiés ou l'influence de la publicité sur nos comportements. Il me paraît, après mes lectures de Paul Ariès, André Gorz, Albert Camus et Jean-Marie Le Clézio, qu'il peut être fructueux d'attaquer un thème selon différents angles : sociologiques, anthropologiques, économiques, écologique, politique, et littéraires. Surtout l'angle artistique/littéraire a été un vrai défi, mais je suis convaincu que l'art et l'esthétique peuvent nous aider à mieux comprendre la société et la vie en général, et le rapport entre la société, l'homme et notre environnement en particulier.

Pour essayer de résumer ce travail apparemment hétérogène, j'ai essayé de trouver quelques notions clé qui permettraient de réunir les différents thèmes, les différents angles d'attaques et mes quatre sources primaires. Les notions clé me semblent être: mesure – démesure, et une notion qui imprègne toute la pensée décroissantiste ainsi que les œuvres d'Albert Camus et de Jean-Marie Le Clézio: la quête de sens dans un monde absurde.

7.2 La démesure et la mesure

7.2.1 La démesure écologique

Au début du XXI^e siècle, l'humanité semble être prise en tenaille entre l'épuisement des ressources vitales (eau potable, biodiversité, humus, certains minéraux, pétrole, gaz, uranium etc.) et la pollution que crée notre gaspillage de ces mêmes ressources. La croissance soutenue de nos activités économiques – production et consommation – ne fait qu'amplifier cette crise écologique. L'économie mondiale dépasse déjà largement les capacités de la planète: « L'hyper-Titanic planétaire a heurté l'iceberg des limites physiques, ce que montre chaque année, entre autre le '*jour de dépassement*'⁽¹⁾ », écrit Bernard Legros, et emprunte une expression du discours Nobel d'Albert Camus: « il faut (...) éviter que '*le monde se défasse*' » (Bernard Legros dans *Les Zindinignés*, no.7, 2013, p. 12).

Notre soif de toujours plus, notre *hubris* ou démesure empêche tout partage équitable des

ressources de la planète. André Gorz prévoyait déjà en 1971 ce problème. La rareté des ressources nécessiterait selon Gorz d'exploiter «des gisements plus pauvres et difficilement accessibles» (Gorz, 1978, p. 149), et les prix des ressources concernées ne pourrait qu'augmenter. Il faut souligner que cela est seulement vrai pour les ressources dont il n'existe pas de ressources de remplacement adéquats – ce qui est le cas pour l'air pur, l'eau potable, l'humus, la biodiversité, certains minéraux comme le phosphate, et au moins maintenant pour les ressources énergétiques. André Gorz argue que «l'activité humaine trouve en la nature sa limite externe et à ignorer cette limite, on provoque des retours de bâton qui prennent, dans l'immédiat, ces formes discrètes, encore si mal comprises: nouvelles maladies et nouveaux mal-être; enfants inadaptés (à quoi?); baisse de l'espérance de vie; baisse des rendements physiques et de la rentabilité économique; baisse de la qualité de la vie bien que le niveau de consommation soit en hausse» (Ibid. p. 19).

Comme discuté plus haut, la qualité de vie est difficilement mesurable, mais comme on l'a vu dans l'oeuvre de Jean-Marie Le Clézio, cela n'empêche pas de s'approcher du thème par une voie littéraire ou artistique. Depuis les prévisions d'André Gorz (1975), l'espérance de vie des Français a considérablement augmenté, même si le rythme est plus lent ces dernières années. (voir: http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATnon02229). On voit le même phénomène aux États-unis où l'espérance de vie a augmenté de 7,5 ans – contre 7,9 ans en Europe de 1970 à 2010(voir: <http://www.google.fr/imgres?sa=X&biw=1920&bih=979&tbm=isch&tbnid=a26aptmwKmwDFM:&imgrefurl=http://www.unecartedumonde.fr/2013/02/la-carte-de-levolution-de-lesperance-de-vie-depuis-1970/&docid=WckPK3Opb8hLgM&imgurl=http://www.unecartedumonde.fr/wp-content/uploads/2013/02/carte-du-monde-evolution-esperance-de-vie-1970-2010.jpg&w=1024&h=614&ei=KgdhUvDpOIfX4ATizoDIDg&zoom=1&iact=hc&vpx=188&vpy=653&dur=1255&hovh=174&hovw=290&tx=143&ty=73&page=1&tbnh=136&tbnw=227&start=0&ndsp=55&ved=1t:429,r:29,s:0,i:175>), mais qui enregistre une légère baisse de 2008 à 2010 (voir: http://www.notre-planete.info/actualites/actu_2710_recul_esperance_vie_USA.php).

Cette perspective : il faut arrêter la croissance à cause des limites même de la planète, est peu présente dans les livres que j'ai lus de Paul Ariès.. Le souci de la rareté des ressources et de la destruction des écosystèmes par la croissance économique semble pourtant sous-jacent de sa pensée quand il argue contre un écologisme autoritaire, en citant Bernard Charbonneau (3): «Un beau jour, le pouvoir sera bien contraint de pratiquer l'écologie. (...) ce seront les divers

responsables de la ruine de la Terre qui organiseront le sauvetage du peu qui restera (...) ils ne croient qu'au pouvoir, qui est celui de faire ce qui ne peut être fait autrement» (Bernard Charbonneau, cité par Ariès, 2011, p. 18). Il faut donc rompre avec la démesure économique pas seulement pour éviter qu'il ne restera que «peu» de la nature, mais aussi, et peut-être surtout, pour éviter une dictature écologique qui imposerait des solutions draconiennes à une population imprégnée par la culture consumériste. Selon Ariès, «l'effondrement environnemental» nous oblige à rompre avec la démesure économique, et à développer une «éthique en insérant in tiers – la nature» (Ariès, 2012, p. 207).

Si la démesure et la nature sont des notions clé dans l'oeuvre d'Albert Camus, la menace que cette première fait peser sur la dernière, c'est, pour des raisons évidentes, à peine évoquée dans son oeuvre. Il semble pourtant pressentir les dangers de la société moderne : « Nous tournons le dos à la nature, nous avons honte de la beauté. (...) Nous vivons ainsi le temps des grandes villes. Délibérément le monde a été amputé de ce qui fait sa permanence : la nature, la mer, la colline, les méditations du soir » (Camus, 2006, p. 78).

Chez Jean-Marie Le Clézio, au contraire, la démesure de notre système économique et la destruction de la nature, reviennent comme thèmes dans pratiquement tous ses livres, et motivent aussi son engagement pour les peuples premiers, pour qui «c'est la terre entière qui est un musée» (un chef du Vanatu cité par Le Clézio dans un entretien avec Nathalie Crom, <http://www.telerama.fr/livre/j-m-g-le-clezio-je-veux-faire-entrer-au-louvre-des-oeuvres-qu-on-n-y-voit-jamais,74233.php>). Le Clézio reprend cette citation à propos d'une exposition au Louvre, où il présente des œuvres d'artistes inconnus à l'Occident, et il me paraît que cette citation, qu'il trouve «très belles» (Ibid), souligne que la terre est précieuse, et qu'il faut la protéger contre des menaces de destruction. On a aussi déjà vu comment la ville, dans beaucoup de livres de Le Clézio, constitue une menace permanente contre la nature. La guerre, qu'il décrit dans le roman du même nom, est surtout une guerre que mène la société moderne contre la nature: «Chaque jour, l'aire était plus grande. Des kilomètres et des kilomètres de rues s'ajoutaient, des nappes de bitumes, des panneaux et des murs» (Le Clézio, 1970, 24).

7.2.2 La démesure économique et socioculturelle

S'il y a, selon Serge Latouche, un «dérèglement climatique» (http://www.youtube.com/watch?v=_tZxI1KjLu4) et écologique, il y a aussi dans le monde

moderne, selon nos quatre auteurs, un dérèglement économique et socioculturel. Les personnages que nous avons rencontré dans les livres de Jean-Marie Clézio ont perdu leurs repères dans la vie, et cherchent plus ou moins désespérément à les retrouver. Ils luttent souvent contre un pouvoir invisible et anonyme qui se cache derrière les structures matérielles et le langage publicitaire. Le poème de «la fille qui ne se nomme plus Tranquillité» (Le Clézio, 1973, p.328) nous montre une image nue de ce langage qui tourne à vide, déconnecté aussi bien de la réalité physique que de la pensée d'une personne concrète:

«Gérer les vendeurs. Contrôle par les résultats.

Publicité offensive et défensive dans le marketing mix.

Merchandisiers-Promoteurs.

Chiffrer les stratégies

Test de marché. Positionnement

Informatique Programmation Simulation

Publicité directe : transmettre massivement. Conditionner.

Respecter les onze critères d'efficacité.

Définir la *cible*.

Merchandising permanent :

linéaire, assortiment type, implantation de gamme.

Gondoles. Îlots, avancées de rayon.

La Règle des 3C

La fille a perdu son nom, et on peut se demander ce qui est vraiment nommé par les mots de ce poème. Les mots semblent plus correspondre à une sorte de stratégie cachée, qui ne doit pas être révélée. Et c'est justement en écrivant ces mots creux du pouvoir qu'elle les démasque et s'en libère, parce que démaqués, les mots mensongers perdent leur pouvoir.

Le langage contre lequel se battent Tranquillité et les autres protagonistes lecléziens, est un langage abstrait et quantitatif qui est détaché de la qualité du monde. C'est le langage de l'expansion économique, comme l'expansion des routes et hypermarchés est son image matériel: «Le langage des maîtres dévore le langage des hommes» (Le Clézio, 1973, p. 174).

Tout devient quantifiable, et la quantité, c'est ce qui peut se multiplier à l'infini – les routes,

les aéroports, les objets industriels. Aussi les êtres humains deviennent quantifiés et apparemment interchangeables dans la foule anonyme, formatée par la «Publicité offensive et défensive», «les gens» comme Le Clézio les nomme dans la nouvelle *Mondo*, et dont *Mondo* ne voit que «les jambes» (Le Clézio, 1978a, p. 71). Le paradoxe, c'est que dans ce monde quantitatif, tout devient mesurable, et en même temps démesuré. La mécanique et le langage économique effacent le concret et le palpable, mais en même temps le sens et les sensations: «le technicisme, et plus encore l'économisme du résultat, imposent un langage qui affaiblit tous les autres. C'est le langage de la réussite, de la performance et du dépassement, un langage qui discrimine, marginalise, exclut sans ouverture connue sur un devenir autre et prochain, sans limites vraiment opposables à l'expansion de *l'indifférence*» (Georges Balandier, cité par Guillebaud, 2011, p. 17). Le langage de l'économisme et de la publicité qui nie le présent, et nous projette vers l'avenir, mais un avenir pareil au présent seulement en augmentant toutes les quantités. Les routes seront plus larges, les voitures plus rapides, les ordinateurs plus performants etc. - mais tout changement qualitatif est exclu.

Nous sommes ici aussi au cœur de la pensée d'Albert Camus sur l'absurde et la révolte. *L'Homme révolté* et par définition un homme qui n'est pas indifférent, et qui se révolte contre cette indifférence qui nie la valeur de la vie et qui le maintient dans une situation d'indignité: «La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible» (Camus, 1951, p. 21). Elle naît dans la confrontation entre l'homme et «l'apparente stérilité du monde» (Ibid. p. 35).

La pensée de Camus est une pensée de la mesure, une pensée qui oscille entre l'absurde et l'incompréhensible, d'un côté, et le désir «d'ordre dans le chaos» (Ibid., p. 21) de justice de l'autre, entre déraison et raison. La révolte vient du fait que l'homme ne peut pas se contenter de l'indifférence. Elle trouve sa raison dans l'homme même, dans sa valeur, et «tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur» (Ibid. p. 26). C'est cette valeur humaine qui «lui est commune avec tous les autres hommes» (Ibid., p. 28), qui s'oppose à l'indifférence, et cette qualité de la vie qui s'oppose à la quantité. Si ma vie a une valeur, la vie des autres a aussi une valeur qui ne peut pas être quantifiée et instrumentalisée.

Le repère que cherchent les *étrangers* dans les premiers livres de Le Clézio, c'est, je pense, justement cette valeur humaine qui nous lie les uns aux autres, et qui fait que nous refusons d'être instrumentalisés par le langage publicitaire, par les idéologies totalitaires, par «la déshumanisation opérée à froid par l'intelligence» (Ibid., p. 66). Dans la deuxième partie de

l'oeuvre leclézienne, certains protagonistes semblent avoir retrouvé cette valeur, et ils sont aussi arrivés à le partager: Alexis du *Chercheur d'or*, trouve son or – pas dans les grottes et les cachette – mais dans l'expérience même de son voyage, et elle prend tout son sens dans l'amour qu'il vit avec Ouma. Mondo vit intensément ses exploits sur les plages et dans les rues et les jardins – et les partage avec ses amis de hasard, etc. Ou, comme conclut Rieux dans *La peste* de Camus: «qu'il n'est pas important que les choses ont un sens ou non, mais qu'il faut voir seulement ce qui est répondu à l'espoir des hommes» (Camus, 2011, p. 271).

Aussi pour Paul Ariès, c'est la perte de repères, et «la démesure qui ruine(nt) la Terre et l'humanité» (Ariès, 2009b, p. 131). C'est justement cette perte de repères, de notre valeur en tant qu'êtres humains et des liens qui nous unissent, qui nous plonge dans la démesure. La société de consommation est par sa nature une société où l'on est seul et où l'on n'a de valeur que si l'on consomme. Le consumérisme, qui n'a évidemment pas de limites, devient une fatalité, «si on ne croit plus en la possibilité de construire une société plus fraternelle» (Ariès, 2009a, p. 201). On pourrait dire, pour tourner la révolte de Camus à l'envers: *je consomme. Donc je suis seul.*

Selon Paul Ariès, «nous avons sombré dans l'illimitisme, la démesure» (Ariès, 2013, p. 12) à plusieurs niveaux: la démesure quantitative de notre production et consommation, la démesure des inégalités économiques (voir Ariès, 2013, p. 13), la démesure qualitative technologique («modifier la topographie des villes côtières, d'adapter les fermes et exploitations agricoles» (Ariès, 2011, p. 13) aux changements climatiques, construction de transhumains (voir Ariès, 2013, p. 102) et la démesure qualitative économique, c'est à dire le surdéveloppement de l'économie financière par rapport à l'économie réelle («l'économie réelle ne représente plus que 2% de l'économie mondiale contre 98% pour l'économie financière» (Ibid., p. 13)).

Ils semble que ces quatre niveaux de la démesure interagissent. Le développement des technologies qui bouleverseraient aussi bien la nature humaine que la nature de la planète, sont, pour une grande partie, des réponses à la crise créée par la croissance de la production et de la consommation, de l'épuisement des ressources et de la pollution. La croissance effrénée de l'économie financière peut aussi être analysée comme une réponse à l'épuisement des ressources, parce que l'astuce de la finance, est «d'affiner l'art de faire de l'argent en n'achetant et ne vendant rien d'autre que diverses formes d'argent» (Gorz, 2008, p. 27). Nous sommes, il me semble, dans l'absurdité totale, dans un système abstrait, déconnecté du réel, où il n'y a

aucun *ordre dans le chaos*, pour reprendre les termes d'Albert Camus.

Paul Ariès conclut que nous sommes devant un «effondrement» (Ariès, 2011, p. 6) multiple de notre société: «énergétique ou environnemental (...) social, culturel, psychique, politique etc.» (Ariès, 2011, p. 6). De cette façon, il lie les phénomènes sociétaux aux expériences individuelles. La démesure, le débordement de la pensée abstraite, économique, menace toutes les autres sphères de la vie. Elle «entraîne(nt) l'occupation des derniers territoires qui demeuraient encore un peu autonomes» (Ariès, 2010, p. 71). La publicité «est arrivée à ancrer la consommation dans l'ordre du désir, et non plus dans celle des besoins» (Ibid., p. 122). C'est en colonisant notre imaginaire que la publicité et la pensée économique sapent notre possibilité de révolte, c'est à dire de reconnaître notre valeur et la valeur des autres, et de la revendiquer en tant qu'individu et citoyens. Notre impuissance face au système économique – ou peut-être mieux: la machine économique – et renforcée par son apparente toute-puissance, et «l'humiliante perfection» (Ariès, Ibid., p. 244) de ses produits.

Sans s'y référer explicitement, Paul Ariès donne ainsi une analyse pertinente de la situation des protagonistes des romans comme *La Guerre* et *Les Géants*, et du sentiment de l'absurde chez Albert Camus. La société de consommation nous manipule par ses objets et ses paroles, et nous y sommes comme des étrangers, éblouis par ses objets séduisants, et incapables de prendre notre situation en charge que ce soit au niveau individuel (résister aux appels de la publicité) ou collectif (réduire les émissions de gaz à effet de serre par exemple).

André Gorz décrit aussi une société qui entraîne l'homme vers la démesure. «L'économie de la connaissance (...) transforme(nt) les produits matériels en vecteurs de contenus immatériels» (Gorz, 2008, p. 155), et «change(r) les marchandises même les plus triviales de symboles» (Ibid., p. 14). Ce qu'expriment les marchandises, les objets, est de plus en plus déconnecté de leur réalité physique et de leur valeur d'usage. Le contenu immatériel, les symboles, se prêtent à une croissance qui n'est pas freinée par les limites physiques que rencontre la production matérielle.

Ce contenu immatériel a une face double pour André Gorz. Le langage des marchandises a une face visible, celle que montre la publicité, c'est à dire les symboles dont elles sont chargées (bonheur, détente, érotisme etc.), et une face cachée, le fait qu'elles sont produites dans le seul but de créer du profit. Tout produit peut, au moins en principe, être chargé de n'importe quel contenu immatériel. Le langage trahit la réalité comme dans les premiers

romans de Le Clézio. Tout est quantifié, et mesurable en termes économiques: «Tous nos besoins et désirs sont des besoins des besoins et désirs de marchandises, donc des besoins d'argent» (Ibid., p. 114). Inutile, dans un tel contexte de demander un sens au monde. Le sens de la production *et* de la consommation est de créer de l'argent – dont 98%, comme on vient de le voir chez Paul Ariès, ne représente aucune valeur concrète. «La crise est, de fait, autrement fondamentale qu'une crise économique et de société» (Gorz, 1988, p. 25). Il s'agit d'une crise de sens. Nous travaillons pour pouvoir consommer, et nous consommons pour pouvoir travailler, nous produisons plus pour pouvoir consommer plus et nous consommons plus pour travailler plus (créer des emplois) et ainsi de suite sans fin ni finalité: «La rationalité économique n'a donc jamais, dans son principe, été *au service* d'aucun but *déterminé*» (Ibid., p. 185).

7.3 Retrouver la mesure

7.3.1 La limite

Révolte et mesure peuvent être perçus comme des termes contradictoires, si l'on comprend la révolte comme un changement radical, un dépassement. Pour Albert Camus, ces deux termes sont étroitement liés, et opposés à un monde où les idéologies ont effacé toutes les limites et écrasent l'homme: «Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non (...) Quel est le contenu de ce 'non'? Il signifie par exemple, 'les choses ont trop duré', 'jusque là oui, au-delà non', vous allez trop loin'» (Camus, 1951, p. 25). La révolte naît donc d'un sentiment qu'il y a une limite à ne pas dépasser. Cette limite, Albert Camus la trouve dans l'homme et dans la nature. L'homme se révolte parce qu'il rejette un «ordre humiliant» (Ibid., p. 27), et «il oppose à «l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au-delà de ce qu'il peut admettre» (Ibid. p. 26). L'une des sources de la révolte est donc la dignité de l'homme. En se révoltant – ou en s'indignant, pour utiliser le terme de Stéphane Hessel qui a donné nom au magazine *Les Zindignés* de Paul Ariès, l'homme s'affirme comme homme, comme être vivant, avec le droit de continuer à vivre, donc comme une valeur absolue. C'est ce qui, il me semble, constitue la nature humaine pour Camus, cette partie de nous-même qui est inaliénable.

L'autre source de la révolte se trouve dans la nature autour de nous. Si Camus ne cherche pas à *fusionner* avec la nature comme Le Clézio, la nature, et l'amour de la nature sont des thèmes

récurrents dans son œuvre. Mais la nature est plus qu'un objet de plaisir, un lieu d'agrément. S'il garde *le silence*, s'il est absurde, et ne peut nous servir de modèle dans toute sa cruauté, elle représente pourtant un certain ordre qui est régi par une mesure dont manquent souvent les idéologies et actions humaines: «La nature est toujours là. Elle oppose ses ciels calmes et ses raisons à la folie des hommes. Jusqu'à ce que l'atome prenne feu lui aussi et que l'histoire s'achève dans le triomphe de la raison et l'agonie de l'espèce» (Camus, 2006, p. 80). La mesure ou la limite que l'homme révolté oppose à la démesure, qu'elle soit marxiste, nazi ou libérale (voir Guérin dans Guérin (réd.), 2009, p. 610), trouve donc sa racine dans l'expérience même de la vie, dans l'équilibre entre ce qui est et ce que l'homme exige.

C'est cette expérience de la vie que nous retrouvons sous la forme de fusion avec le monde chez Jean-Marie Le Clézio. Dans des livres comme *la Guerre* ou *Les Géants*, les protagonistes sont dépassés et écrasés sous le poids d'une société mercantile et mécanique démesurée, «fondée sur l'efficacité» et «le déséquilibre» (Le Clézio à Ézine, dans Ézine, 2006, p. 106). Puis, il y a chez Le Clézio «une lente maturation vers l'acceptation qui, sans être une soumission, est la transformation alchimique de la colère» (Germain-Thomas, 1999, p. 13). Quand le garçon Machines dans *Les Géants* essaie de se libérer de la société qui nie sa dignité en faisant brûler Hyperpolis (voir Le Clézio, 1973, p. 303), le garçon Mondo de la nouvelle du même nom s'affirme en recréant sa dignité en marge de la société; dans les jardins, sur la plage et en nouant amitié avec d'autres marginaux. La révolte de Machines est vouée à l'échec. Le feu qu'il a allumé est vite éteint, parce que «les gestes qu'on fait ici pour briser sont repris là-bas pour construire» (Ibid., p. 32). Il ne fonde sa révolte sur aucune valeur positive, et sa violence nihiliste se retourne contre lui. Pour Mondo, les choses sont moins claires. Il doit s'enfuir, et disparaître: «parti, disparu. Évaporé» (Le Clézio, 1978a, p. 75). Mais, au moins, il a vécu, il a nourri «ses amis les mouettes» (Ibid., p. 15), il a senti «le vent qui s'appuyait sur sa joue droite» (Ibid., 17), il a écouté les étoiles qui «disent beaucoup de choses» (Ibid., p. 65), et il a partagé son amitié avec des gens qu'il rencontrait dans les rues. Sa vie ne déraile jamais dans la violence. Tout au contraire, c'est en respectant les limites que forment la nature et les Autres, qu'il trouve une certaine équilibre dans sa vie.

Les enfants que nous rencontrons dans la dernière partie de l'œuvre leclézienne représentent souvent la mesure. Ils sont des humains petits, qui connaissent leurs limites: «Les enfants éclairent, ils sont la lumière. Les enfants sont semblables aux pauvres, aux nomades» (Le Clézio, 1978b, p. 278). Le Clézio trouvait le même équilibre chez les Aztèques: «Je crois que ces civilisations offraient toutes sortes de leçons qu'on devrait bien écouter: des leçons

d'écologie, d'équilibre de l'homme et de la nature, d'équilibre de l'homme avec lui-même» (Le Clézio à Ézine, 2006, p. 106).

Aussi pour le marxiste hétérodoxe André Gorz, il est important d'opposer la mesure humaine, un projet à taille humaine, volontaire, à tout ce qui nous dépasse et risque de nous écraser: «Si nous évitons cela, ce ne sera pas parce que l'Histoire a un sens différent mais parce que nous aurons réussi à lui en donner un» (Gorz, 1988, p. 158). Si l'homme n'impose pas son 'non' aux systèmes politiques, mécaniques ou économiques qui lui dépassent, c'est le système qui devient «sujet» (Ibid., p. 219), et l'homme son objet. C'est là «l'une des racines du totalitarisme et de la barbarie» (Gorz, 1988, p. 219).

7.3.2 Être ou avoir

Ce thème, Paul Ariès le reprend dans les titres de deux de ses livres: *Socialisme ou barbarie*, *La Simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, et *Désobéir et grandir*. Il s'agit pour lui, comme pour Albert Camus, de trouver un équilibre qui oscille entre des limites, entre «la richesse sensuelle (...) (et) le dénuement le plus extrême» (Camus, cité par Matteï, 2010, p. 21), ou entre «la jouissance» (Ariès, 2010, p.99) et «pauvreté» (voir: <http://www.youtube.com/watch?v=kZBE7NbfVM4>). La mesure ou l'équilibre n'est pas un point fixe, un point mort, un juste milieu, mais plutôt une pensée qui s'ouvre vers le monde, et qui s'ancre dans la liberté. Le refus du consumérisme automatique, la consommation comme *processus* et pas comme *projet*, pour encore une fois réutiliser les termes d'Alain Finkielkraut, c'est le «non» qui libère, qui permet cette «autonomie» que cherche André Gorz (Gorz à Martin Jander et Rainer Maischein dans Fourel (éd.), 2009, p. 195). L'homme doit réapprendre à fixer ses propres limites. C'est bien le cas d'écrire *réapprendre*, parce que Paul Ariès, comme André Gorz, argue que le désir de démesure, de croissance infini, n'est pas inné dans l'homme, mais un produit de l'envahissement de la pensée économique dans les sphères de la vie où elle n'a jamais pénétré avant. André Gorz s'attaquait à l'invention de l'homme économique: «L'*homo economicus*, c'est à dire l'individu abstrait qui sert de support aux raisonnements économiques, a cette caractéristique de ne pas consommer ce qu'il produit et de ne pas produire ce qu'il consomme. Par conséquent, il ne se pose jamais de question de qualité, d'utilité, d'agrément, de beauté, de bonheur, de liberté, et de morale, mais seulement des questions de valeur d'échange, de flux, de volumes quantitatifs et d'équilibre global»

(Gorz, 1979, p. 21). *L'homo economicus* est, ainsi défini, un être qui a perdu sa capacité de réflexion, et surtout sa capacité de chercher un sens dans sa vie. Il a perdu sa capacité de révolte, de définir des limites. Le propre de la société de consommation, c'est donc d'avoir cassé aussi bien les «cultures traditionnelles» que «l'individu» (Ariès, 2009b, p. 17).

Réapprendre à penser dans des termes de morales, qualité, utilité etc. est possible, si nous arrivons à retrouver le lien entre production et consommation, et nous à poser la question du sens de ces deux actes. Paul Ariès cite Pierre Clastres (4) : Si l'homme primitif ne rentabilise pas son activité, c'est non parce qu'il ne sait pas le faire, mais parce qu'il n'en a pas envie» (Pierre Clastres, cité par Ariès, 2010, p.107).

La distinction entre mesure et démesure que nous retrouvons chez nos quatre auteurs, me semble étroitement liée aux concepts *être* et *avoir*, développés par Erich Fromm (voir chapitre 3). Un rapport au monde basé sur *avoir* est un rapport qui définit le monde comme quantitatif, qui nie son caractère qualitatif, et ouvre donc vers la démesure et la domination: «si notre existence est basée sur *avoir*, le rapport entre les gens est caractérisé par la rivalité, l'antagonisme et la peur» (Fromm, 1979, p. 111). La compétition pour *avoir* le plus possible, combinée avec le désir de dominer et d'exploiter la nature – l'avoir, la posséder: «quand chacun souhaite avoir plus, il faut être le plus fort, et agir préventivement (Ibid., p. 111). «Les désirs illimités» (Ibid. p. 111) tirent aussi l'exploitation de la nature et des hommes au-delà de toute limite.

Si nous retrouvons la distinction entre *besoin* et *désir*, entre économie et liberté, c'est à dire, si nous arrivons à définir une limite à notre production et à notre consommation, ou «une norme du suffisant» (Gorz, 2008, p. 57), cela serait une révolte contre «notre civilisation de papier-monnaie et de fausses idées (qui) nous angoisse comme une nuit vide» (Le Clézio, 1978b, p. 354), et une reconquête de notre autonomie. Cette révolte lierait limite et liberté, décroissance et écologie humaniste.

7.4 La quête de sens

7.4.1 La culture du quotidien

La révolte décroissantiste est, comme on vient de le voir, essentiellement une révolte humaniste, ancrée dans notre quête de sens, dans notre désir de trouver une unité dans notre vie, entre ce que nous produisons et ce que nous consommons. Selon André Gorz, «le

mouvement écologique (...) est né originellement d'une protestation spontanée contre la destruction de la *culture du quotidien* par les appareils de pouvoir économique et administratif» (Gorz, 2008, p. 49).

La question de notre rapport au monde est donc fondamentale pour notre thème. Est-ce que ce rapport est ancré dans nos expériences quotidiennes, dans notre présence au monde, ici et maintenant, ou dans une pensée abstraite, quantitative et chiffrée?

Est-il possible de sortir de la séduction de la croissance infinie, du désir de toujours plus, de réinventer une pensée, un sentiment, «des mots qui ne (sont) plus les esclaves de l'argent, pour qu'ils ne salissent plus les murs et le papier, pour que tout soit comme avant, sans affront, pareil au temps où il n'y avait pas encore de mots sur terre» (Le Clézio, 1978b, p. 387) ? Est-ce possible de renouer avec le monde sans accepter ses atrocités ?

7.4.2 La poésie du monde

Il me semble que c'est cette question, et sa réponse affirmative, est le premier apport que donnent Albert Camus et Jean-Marie Le Clézio à la pensée de la décroissance et à l'écologie humaniste. La libération que cherchent ces deux auteurs – comme André Gorz et Paul Ariès – est littéralement à portée de main. Pour Albert Camus, cela voulait dire dans les ruines de la ville romaine Tipassa, près d'Alger: «Sous le soleil du matin, un grand bonheur se balance dans l'espace. Bien pauvres sont ceux qui ont besoin de mythes. Ici les dieux servent de lits ou de repères dans la course des journées. Je décris et je dis: 'Voici qui est rouge, qui est bleu, qui est vert. Ceci est la mer, la montagne, les fleurs» (Camus, 2012, p. 15). La société de consommation et de mécanique, telle qu'elle est décrite dans l'oeuvre de Le Clézio, nous cache justement ce bonheur proche et palpable. Ce bonheur est pourtant là – plus accessible que les objets de convoitise exposés dans la publicité – et je le vois à travers la fenêtre de la salle de séjours où je travail. Je vois aussi la montagne et les fleurs. Évidemment, je ne vois pas La Méditerranée de Camus, mais le bleu de Slidrefjorden me remplit certainement du même bonheur. Je ne vois évidemment non plus des ruines romaines – seulement une magnifique église romane du 13^e siècle. D'autres voient des îles, des champs à perte de vue, des forêts – ou la vie de leur rue comme Meursault. Cela n'a que peu d'importance. Ce qui importe, c'est d'être présent, de tisser des liens d'amitié et pas de domination avec son environnement.

C'est dans l'expérience concrète de la beauté que la révolte décroissantiste ou écolo-humaniste trouve son sens et son inspiration. Le bonheur d'être est sa valeur fondamentale. De cette façon, l'esthétique donne son impulsion à l'éthique, le sentiment à la pensée, et la sensation à la politique, parce que «vivre (...) est en soi un jugement de valeur» (Camus, 2006, p. 92).

L'expérience esthétique ou sensuelle, telle que nous la rencontrons chez Camus et le Clézio, peut être décrite comme une relation d'amitié ou d'amour (ou même fusion comme on a vu chez le Clézio), comme une relation sans domination, une relation basée sur *être* : « J'ai vécu comblé de biens de ce monde : nous dormions sans toit, sur une plage, je me nourrissais de fruits et je passais la moitié des mes journées dans une eau déserte » (Camus, cité par Matteï, 2010, p. 26). Cette expérience, où le bonheur est une «frugalité jouissive» (Ariès, 2010, p. 7), s'oppose aux jouissances basées sur la consommation, sur *avoir*.

Selon le peintre Jean-Claude Besson-Girard, «il manque une dimension esthétique à la décroissance » et « je considère ici l'esthétique dans son sens étymologique de 'faculté de sentir', dont le contraire correspond à une anesthésie progressive et générale qui explique en large part l'apathie collective qui a gagné la majorité des pays enrichis » (Besson-Girard dans Ariès (red.), 2011, p. 92). pour Paul Ariès, il s'agit de « vivre poétiquement » (Ariès, 2012, p. 188), c'est à dire « goûter, toucher, penser, aimer, contempler...Des mots plus beaux qu'acheter et posséder » (Ariès, 2009b, p. 129).

L'art, ici représenté par deux écrivains, peut justement apporter cette dimension esthétique à l'écologie humaniste/la décroissance. Se laisser inspirer de cet apport esthétique, exclue en même temps de l'instrumentaliser. Si le propre de l'esthétique est de nous faire sentir, elle nous fait aussi réfléchir au rapport entre nos pensées et la réalité palpable. Une oeuvre artistique dépasse toujours une pensée politique – comme une pensée politique dépasse l'oeuvre artistique. Il s'agit justement de deux dimensions différentes qui peuvent s'enrichir mutuellement.

7.4.3 Une pensée sur une crête

Le deuxième apport, c'est une certaine humilité. Cette humilité trouve aussi ses racines dans l'attitude *être*, parce que cette attitude nous met sur un pied d'égalité avec notre environnement. Michèle Onfray résume ainsi « la leçon politique camusienne » : « Elle exige

le possible ici-bas et ne communie pas dans l'impossible au-delà d'une Histoire » (Onfray, 2012, p. 251). Cette attachement au possible, cette humilité, unit *l'homme révolté et le premier homme* – et pourquoi pas *Mondo et l'inconnu sur la terre*. C'est aussi cette humilité qui permet de s'ouvrir vers le monde, vers les hommes et la nature.

L'humilité de Camus et de Le Clézio, c'est aussi ce qui protège contre la domination et les pensées totalitaires : « L'art, dans un certain sens, est une révolte contre le monde dans ce qu'il a de fuyant et d'inachevé : il ne se propose rien d'autre que de donner une autre forme à une réalité qu'il est contraint pourtant de conserver parce qu'elle est la source de son émotion. (...) L'art n'est ni le refus total, ni le consentement total à ce qui est » (Camus, 2010, p. 52).

Dans son émouvant dernier livre, André Gorz explique comment l'amour le libère des « exigences du Parti (communiste) » (Gorz, 2012, p. 63, qu'il « me fallait choisir : soit vivre sans toi (sa femme Dorine) selon mes principes abstraits, soit me dégager de ses principes pour vivre avec toi : '...il a préféré Kay (petit nom de Dorine) aux principes » (Ibid. p. 59). Un peu comme Albert Camus a préféré sa mère (aux principes abstraits) de la justice.

On trouve la même humilité chez Paul Ariès, qui explique que son « socialisme gourmand est celui du renouvellement du quotidien » (Ariès, 2012, p. 94). C'est cette expérience quotidienne, les sensations concrètes, les « cultures populaires entendues comme des cultures pré- ou postcapitalistes » (Ibid., p. 158), qui donne l'impulsion à son engagement politique – et trace en même temps ses limites.

Paul Ariès définit, tout à fait dans la tradition de la révolte camusienne, la décroissance comme « une pensée sur une crête » (<http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article118>), qui peut « conduire au meilleur comme au pire » (Ibid.), c'est à dire à vouloir soumettre la réalité aux principes abstraits, à vouloir former le monde selon une utopie parfaite. Il importe pour Ariès de chercher « la vie bonne » (Ariès, 2010, p.223), c'est à dire « une vie simple et frugale, permettant le contentement » (Ibid., p. 223), et pas une vie idéale.

7.5 En guise de conclusion : langage et réalité, théorie et pratique

Il serait paradoxal, et même impossible de conclure ce mémoire dans le sens étymologique du mot : « *concludere*, de *claudere*. V. **Clore** » (Robert, 1979, p. 357). La pensée

décroissantiste et l'écologie humaniste font partie d'une discussion permanente, et s'enrichissent d'expériences pratiques multiples. Selon ses deux penseurs, André Gorz et Paul Ariès c'est cela sa force et sa raison d'être. Elles s'alimentent de ce va-et-vient entre le concret et l'abstrait, entre politique et pratique, entre vie et poésie. Elles ressemblent à l'alphabet que le pêcheur Giordan trace sur des galets pour Mondo (voir Le Clézio, 1978 a, p.61), et aux vagues dont le bruit accompagne leur communication : « la mer passe et demeure. C'est ainsi qu'il faudrait l'aimer, fidèle et fugitif » (Camus, cité par Beïda Chiki dans Holter et Sjursen, 1996, p. 41).

Dans ce mémoire, j'ai à peine évoqué le côté pratique de la décroissance/l'écologie humaniste. Mon travail de petit paysan bio, ainsi que mes multiples engagements au sein de Norsk Bonde og Småbrukarlag (5), la branche norvégienne du mouvement international des petits paysans, La Via Campesina (6), et association sœur de La Confédération Paysanne (7) en France, m'ont permis de voir un grand nombre d'expériences décroissantistes ou écolo-humanistes. Il s'agit de familles ou communautés qui ont trouvé leurs chemins – au pluriel parce que ces chemins ne se ressemblent pas forcément ! - leur révolte pour retrouver leur autonomie face à l'agriculture industrielle et marchande. Ils s'agit de groupes de paysans qui coopèrent pour transformer leur produit et/ou les vendre, et de paysans et consommateurs qui se sont retrouvés pour fixer des prix justes pour des produits pleins de goût et sans produits chimiques. Depuis quelques années, des associations de producteurs et consommateurs, sous le nom d'AMAP (8), ont pris une ampleur considérable en France, et les premières AMAPs ont déjà vu le jour en Norvège. J'ai aussi eu l'occasion de discuter les grandes questions de la politique agricole avec des collègues français, africains, haïtiens etc. La combinaison de mon métier d'agriculteur, de mon engagement syndical et ma connaissance de la langue française, m'ont ouvert beaucoup de portes !

La pensée de la décroissance/l'écologie humaniste trouve donc leur application à plusieurs niveaux. Chacun de ces niveaux aurait mérité son mémoire... Dans ce mémoire, je me suis concentré sur ce que la littérature, plus particulièrement les œuvres d'Albert Camus et Jean-Marie Le Clézio peuvent apporter à mon thème. Cela fait que le côté politico-stratégique de ce mouvement de pensée a été délibérément mis de côté ainsi que des travaux purement économiques, qui pourtant abondent !

Avant de mettre le point final du mémoire, il me semble pourtant utile d'écrire quelques mots sur la possibilité de transposer ses idées dans le domaine politique - parce que bien sur, la

décroissance et l'écologie humaniste sont des idées, ou même des projets politiques, c'est à dire qu'elles visent à transformer la société.

Comme on l'a déjà vu, Paul Ariès prône – dans la tradition d'Albert Camus, des réformes plutôt qu'une révolution. André Gorz propose « des réformes révolutionnaires » (Gorz, cité par Fourel dans Fourel, 2009, p. 23) ou « un réformisme radical » (Gorz, cité par Jean Zin dans Fourel, 2009, p. 72). Écrire *réformes* au pluriel et révolution au singulier, me paraît important, parce que cela indique que la décroissance ou l'écologie humaniste repose sur des changements qui s'espacent dans le temps, et qui permettent des adaptations successives, et aussi de travailler sur plusieurs niveaux de la société. Cela distingue aussi cette pensée de la pensée linéaire sur laquelle repose la croissance économique (voir annexe 1). Ariès définit les décroissantistes comme « des réformistes radicaux » (Ariès, 2009a, p. 190), et il propose de travailler sur trois niveaux :

- Le niveau individuel, ou *La Simplicité volontaire*. L'individu occupe une place centrale dans la pensée de Paul Ariès, et il revient maintes fois à la défense des « individus réels concrets » (Ariès, 2010, p. 98). Avec son appel au *Bien -vivre*, et à vivre *ici et maintenant*, il s'adresse à nous en tant qu'individus : « Le choix individuel d'un mode de vie conforme à ses propres valeurs est essentiel » (Ibid., p. 218). C'est peut-être à ce niveau individuel que l'apport de nos deux écrivains est le plus important, parce qu'eux aussi, s'adressent à nous en tant que lecteurs individuels. Bien qu'il soient tous les deux des écrivains engagés, ils n'élaborent pas de doctrine politique, mais nous invitent à nous ouvrir vers le monde pour mieux le comprendre. Ce qui n'empêche évidemment pas que leurs pensées, leur art, soient des actes qui agissent aussi collectivement, parce que nous sommes beaucoup à les lire et à les discuter. Ainsi le niveau individuel se confond naturellement avec le niveau collectif. La même réflexion peut être faite sur l'oeuvre d'André Gorz. Lui aussi s'adresse à des lecteurs individuels pour les aider à mieux démasquer les stratégies du pouvoir, mais le niveau individuel n'est pratiquement pas nommé dans ses livres. Pourtant – le livre *Écologie et politique* est l'un des livres qui m'ont inspiré à tenter le métier et la vie de petit paysan...
- Le niveau collectif : « La deuxième posture indispensable est celle des expérimentations collectives » (Ibid., p. 220). Les AMAP ne sont qu'un exemple parmi d'autres, et montre comment dans beaucoup de cas un projet collectif naît d'un projet

individuel. D'autres exemples sont les paysans pratiquant l'agriculture biologique ou l'agriculture paysanne. La première suit des normes définies par une instance hors de l'agriculture, La Commission Européenne – hétéronome, dirait André Gorz (voir : Gorz, 1988, p. 59). La première suit des normes établies par les paysans eux-mêmes (voir : <http://www.agriculturepaysanne.org/rhone-alpes> , et A.R.D.E.A.R., 2004), et donc autogérée selon Gorz (voir Gorz, 2008, p. 56).

- Le niveau politique : « La troisième posture nécessaire est l'invention d'un nouveau projet politique » (Ariès, 2010, p. 221). Ici les pensées de Paul Ariès et d'André Gorz convergent. Ils souhaitent tous les deux établir une « norme du suffisant » (Gorz, 2008, p. 58), et de « renouer avec le sens des limites » (Ariès, 2010, p. 222). En deçà de ces limites régnera « une économie de la gratuité » (Gorz, 2008, p. 119), et « notre projet sera donc d'étendre la gratuité, de la valoriser et d'en faire un véritable principe économique et politique » (Ariès et Costa-Prades, 2009b, p. 123). Étendre la gratuité pour Paul Ariès, cela veut dire ajouter d'autres domaines aux services et produits déjà existants pour arriver à « la gratuité généralisable aux biens communs ». Des expérimentations sont en cours, par exemple pour les transports publics (voir Hervé Nathan dans *Marianne*, no 825 du 9 au 15 février 2013, p. 124 -26).

Ce bref aperçu du côté stratégique et politique de la pensée décroissantiste est très schématique, et son but est uniquement de montrer quelques exemples d'un développement politique des idées que j'ai discuté dans mon mémoire. Et de souligner que pour Gorz et Ariès, une société libérée de la croissance économique ne peut se concevoir que si la décroissance et « désirable démocratiquement » (Ariès, 2009a, p. 167). Regrouper les exemples en trois niveaux comme le fait Paul Ariès, me semble très fructueux. Ainsi on arrive à voir la forte connexion entre eux. J'ai déjà mentionné comment le niveau individuel peut inspirer une démarche collective, mais cela est également vrai pour le niveau politique. Albert Camus l'a très bien montré dans *L'Homme révolté*, que la révolte politique commence par la révolte individuelle, André Gorz ancre ses propositions politiques dans la « défense du monde vécu » (Gorz, 2008, p. 49), et le moteur des changements de politiques qu'il souhaite, sont les « buts que les individus ont à puiser dans eux-mêmes » (Gorz, 1988, p. 158). Paul Ariès souligne que « rien ne sera possible sans le réveil du sujet pensant et désirant » (Ariès, 2012, p. 21).

Les réformes que souhaitent, et pour lesquelles travaillent, les penseurs de la décroissance et de l'écologie humaniste, doivent donc s'ancrer dans l'imaginaire des individus pensants et

responsable. Chacun à leur manière, ils oeuvrent pour décoloniser les imaginaires, pour réaliser des projets concrets et pour influencer le débat politique, pour « 'réapprendre à penser, écrire, pour' et pas seulement contre » (Ibid., p. 29), pour (re)découvrir la « beauté des peuples pauvres, beauté de ceux qui ne possèdent pas » (Le Clézio, 1978b, p. 277), pour « accepter d'être fini, être ici et nulle part ailleurs, de faire ça et pas autre chose, maintenant et non jamais ou toujours » (Gorz, 2012, p. 52).

Notes :

(1) «Le **jour du dépassement** ou **jour du dépassement global** », est une date dans l'année où, théoriquement, les [ressources renouvelables](#) de la planète pour cette année auraient été consommées (...) Cette date est calculée par [organisation non-gouvernementale](#) américaine [Global Footprint Network](#)

Année	Date du dépassement
1986	31 décembre
1990	7 décembre
1995	21 novembre
2000	1er novembre
2005	20 octobre
2006	09 octobre
2007	28 septembre
2008	23 septembre
2009	25 septembre
2010	21 août
2011	27 septembre
2012	22 août
2013	20 août

Source: http://fr.wikipedia.org/wiki/Jour_du_d%C3%A9passement, consulté le 18 octobre 2013, consulté le 19 octobre 2013

(2) <http://www.enertech.fr/> , consulté le 18 octobre 2013

(3) Voir: http://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Charbonneau , consulté le 18 octobre 2013

(4) Pierre Clastres: Anthropologue et ethnologue français, 1934 -1977, voir:

http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Clastres

(5) Norsk Bonde- og Småbrukarlag : Syndicat paysan fondé en 1913. il revendique 7000 adhérents. Voir : <http://www.smabrukarlaget.no>

(6) La Via Campesina : « La Via Campesina est le mouvement international qui rassemble des millions de paysannes et de paysans, de petits et de moyens producteurs, de sans terre, de femmes et de jeunes du monde rural, d'indigènes, de migrants et de travailleurs agricoles...

Elle défend l'agriculture durable de petite échelle comme moyen de promouvoir la justice sociale et la dignité. Elle s'oppose clairement à l'agriculture industrielle et aux entreprises multinationales qui détruisent les personnes et l'environnement. »

(<http://viacampesina.org/fr/index.php/organisation-mainmenu-44> , consulté le 24 octobre 2013)

(7) La Confédération Paysanne : « La Confédération paysanne est, depuis vingt-cinq ans, un acteur majeur du syndicalisme agricole français qui porte des valeurs de solidarité et de partage. (http://www.confederationpaysanne.fr/gen_article.php?id=8&t=QUI%20SOMMES-NOUS%20?&PHPSESSID=iabtici5keb3o07pnfdevavr27)

(8) AMAP : »Les AMAP (Associations pour le Maintien de l'Agriculture Paysanne) sont des systèmes de production et de distribution originaux qui mettent en lien direct des agriculteurs et des consommateurs. (...) un producteur propose chaque semaine à un ensemble de consommateurs adhérents de l'association, un 'panier' de produits dont la composition est fonction de la production et aussi ses irrégularités » (Lamine, 2008, p. 7).

Bibliographie

Paul ARIÈS : *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, Éditions La Découverte, Paris 2010

Paul ARIÈS : *Désobéir et grandir*, Les Éditions Écosociété, Montréal, 2009

Paul ARIÈS : *Décroissance ou barbarie*, Paragon/VS, Lyon, 2011

Paul ARIÈS : *Le socialisme gourmand*, La Découverte, Paris, 2012

Paul ARIÈS et Bernadette Costa-Prades: *Apprendre à faire le vide*, Éditions Milan, Toulouse, 2009b

Paul ARIÈS : *Décroissance ou récession*, Paragon/VS, Lyon, 2011

Roland BARTHES : *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1957

Denis BAYON, Fabrice FLIPO et François SCHNEIDER : *La décroissance*, La Découverte, Paris, 2012

Jean-Claude BESSON-GIRARD: *Pas de monde commun sans liberté*. dans *Entropia*, no 3, automne 2008

Bergljot BØRRESEN : *Den ensomme apen*, Koloritt forlag, Oslo 2006

Miriam STENDAL-BOULOS : *Chemins pour une approche poétique du monde*, Museum Tusulanums forlag, København, 1999

Dominique BOURG : L'impératif écologique, dans *Ésprit* 2009/12

Le français dans le monde, no 385, janvier/février 2013

Philippe BOVET, Philippe RECACEWICS, Agnès SINAÏ, Dominique VIDAL : *L'Atlas environnement du Monde diplomatique*, 2007

Lester R. BROWN : *Plan B 3.0*, Boksma, Vats, 2008

Ottar BROX : *Hva skjer i Nord-Norge*, Pax Forlag, Oslo 1966

Albert CAMUS : *Actuelles*, Gallimard, Paris, 1950

-
- Albert CAMUS : *Le premier homme*, Gallimard, Paris 2013
- Albert CAMUS : *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1971
- Albert : CAMUS *L'été*, Gallimard, Paris, 2006
- Albert CAMUS : *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1981
- Albert CAMUS : *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951
- Albert CAMUS : *Lettres à un ami allemand*, Gallimard, 2011
- Albert CAMUS : *Discours de Suède*, Gallimard, Paris, 2010
- Claud CAVALLERO : *Le Clézio témoin du monde*, Éditions Calliopées, 2009
- Jean Paul CHARVET : *Atlas de l'agriculture*, Éditions Autrement, Paris, 2010
- Vincent CHEYNET: *Le choc de la décroissance*, Éditions du Seuil, Paris, 2008
- Vincent CHEYNET (réd.) : *Contre Grenelle 3*, Éditions Golias, Villeurbanne, 2011
- Frédéric DURAND : Une fausse solution, dans *Entropia*, no 10, printemps 2011
- Urban EMMANUELSSON: *Europeiska kulturlandskap*, Emanuelsson och Formas, 2009
- William ENGDAHL : OGM : semences de destruction, Jean-Cyrille Godefroy, 2008
- Jean-Louis ÉZINE : *Ailleurs, Entretiens avec Jean-louis Ézine sur France Culture*, Éditions Arléa, Paris 2006
- Paolo FEDILINI: Une antiquité écologique, dans *L'Écologiste*, no 16, octobre – novembre 2005
- Christophe FOUREL (réd.) : *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2009
- Erich FROMM : *Haben oder sein*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1979
- Olivier GERMAIN-THOMAS: *J.M.G. Le Clézio Hier et aujourd'hui*, INA/Radio France, Paris 2009

André GORZ : *Écologie et politique*, Éditions du Seuil, Paris 1978

André GORZ : *Écologica*, Éditions Galilée, Paris 2008

André GORZ : *L'immatériel*, Éditions Galilée, Paris, 2003

André GORZ: *Métamorphoses du travail*, Gallimard, Paris 2008

Jean-Claude GUILLEBAUD : *la Vie vivante*, Éditions des Arènes, Paris, 2011

Michel GRIFFON : *Nourrir la planète*, Odile Jacob, 2006

Jeanyves GUÉRIN: *Ni victimes ni bourreaux*, dans Jeanyves Guérin (réd.): *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009

Emmanuelle GRUNDMANN : *Demain, seuls au monde*, Calman-Lévy, 2010

Bjarne Riiser GUNDERSEN : Naturens pris, *Morgenbladet*, le 21 décembre 2012 – le 3 janvier 2013.

Eduardo Sevilla GUZMAN et Silvia PÉREZ-VITORIA : *L'agroécologie, L'écologiste*, no 14, oct. nov. déc. 2004

Stéphane HESSEL : *Tous comptes faits...ou presque*, Libella, Paris, 2012

Karin HOLTER : *Meursault, en fremmed ?*, Universitetsforlaget, Oslo, 1968

Karin HOLTERr, Nina SJURSEN: *Encore Camus – Camus encore !*, NARCISSE, fagtrykk nr. 16, 1996, Klassisk og romansk institutt – Fransk, Universitetet i Oslo, 1996

Martin JANDER et Rainer MAISCHEIN : *L'homme est un être à se faire ce qu'il est*, dans Christophe Fourel : *André Gorz Un penseur pour le XXIe siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2009

Louisa JONES : *Portrait d'un jardinier planétaire*, dans Gilles Clément : *Une écologie humaniste*, Éditions Minerva, Genève, 2006

Hervé KEMPF: *Comment les riches détruisent la planète*, Éditions du Seuil, 2007

Klimatmagasinet Effekt, , no 1, 2012

L'agriculture paysanne, une réelle alternative, Association Régionale de Développement de l'Emploi Agricole et Rurale, Rhône-Alpes, 2004

Claire LAMINE : *LES AMAP : un nouveau pacte entre producteurs et consommateurs ?*, Éditions Yves Michel, Gap, France

Serge LATUCHE : *L'invention de l'économie*, Albin Michel, 2005

Serge LATOUCHE : *Pour sortir de la société de consommation : Voix et voies de la décroissance*, Les liens qui libèrent, 2010

Serge LATOUCHE : *Survivre au développement*, Mille et une nuits, Paris, 2004

Serge LATOUCHE : *L'invention de l'économie*, Éditions Albin Michel, Paris 2005

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Le procès-verbal*, Gallimard, Paris, 1963

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Terra amata*, Gallimard, Paris, 1967

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *La Guerre*, Gallimard, 1970

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Hai*, Flammarion, Paris, 1971

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Les Géants*, Gallimard, Paris, 1973

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Voyage de l'autre côté*, Gallimard, Paris, 1975

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Mondo et autres histoires*, Gallimard, Paris, 1978a

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *L'Inconnu sur la terre*, Gallimard, 1978b

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *La ronde et autres faits divers*, Gallimard, Paris 1982

Jean-Marie Gustave LE CLÉZIO : *Le Chercheur d'or*, Gallimard, Paris 1985

Jean-Marie Gustave le Clézio : *Coeur brûle et autres romances*, Gallimard, 2000

Jean-Marie Gustave le Clézio : *Ourania*, Gallimard, 2006

Mohammed-Kameleddine HAQUET : *Don Juan*, dans Jeanyves Guérin : *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009

Les mille visages de la campagne française, Reader's Digest, Paris, 1976

Alain LIPIETZ : *Qu'est-ce que l'écologie politique ?*, Éditions de La Découverte, 2003

François MAROTIN : *Sentiment et rêve de la politique*, dans *le Magazine littéraire*, No 362, 1998

Jean-François MATTEÏ : *Albert Camus et la pensée du Midi*, les éditions Ovadia, Nice, 2010

Jean-François MATTEÏ : *Albert Camus, Du refus au consentement*, Presses universitaires de France, Paris, 2011

Marcel MAZOYER, Laurence ROUDARD : *Histoire des agricultures du monde*, Éditions du Seuil, 2002

Hervé NATHAN : *Ces villes transportées par la gratuité*, *Marianne*, No 825, du 9 au 15 février 2013

Michel ONFRAY : *L'ordre libertaire, la vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, Paris, 2012

Noëlle M.P. LE CHAT : *Économie morale*, dans Jean-Louis LAVILLE et Antonio David CATTANI: *Dictionnaire de l'autre économie*, Gallimard, Paris, 2006

NORSK SAU- OG GEITALSLAG : *Saueboka*, Landbruksforlaget, Oslo 1998

Marian RADETZKI: *Den uthulte velferden*, Gyldedal, Oslo, 1972

Jean-Xavier RIDON : *Écrire les marginalités*, dans *le Magazine littéraire*, No 362, 1998

Marie-Monique ROBIN : *Le monde selon Monsanto*, Éditions La Découverte/ARTE Éditions, 2008

Marie-Monique ROBIN : *Notre poison quotidien*, Éditions La Découverte/ARTE Éditions, 2011

Paul Robert : *Le petit Robert*, Paris, 1979

Michel Rocard, Dominique Bourg, Florian Augagneur : *Le genre humain, menacé*, <http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/04/02/le-genre-humain->

menace_1502134_3232.html, consulté le 3 décembre 2012

Marina Salles : *Le Clézio, « peintre de la vie moderne »*, L'Harmattan, Paris 2007

Philippe SAINT MARC : *Socialisation de la nature*, Stock, Paris 1971

Gilles-Éric SÉRALINI : *Ces ogm qui changent le monde*, Flammarion, Paris, 2004

Albert SSHWIETZER: *Du skal bygge opp*, Johan grundt Tanum, Oslo, 1954

Pierre SEGHER : *Le Livre d'Or de la Poésie française*, Marabout université, 1968

Bernard SEGUIN : *Coup de chaud sur l'agriculture*, Delachaux et Niestlé, 2010

Jean-François TOUSSAINT, Bernard SWYNGHEDAUW et Gilles BEUF (réd.) : *L'homme peut-il s'adapter à lui-même ?*, Éditions Quæ, Versailles, 2012

Isabelle TOUSSEL-GILLET : *J.M.G. Le Clézio, écrivain de l'incertitude*, Éditions Éllipses, Paris, 2011

Aminata TRAROÉ : *Le viol de l'imaginaire*, Actes Sud et Fayard, 2002

François VEILLERETTE : *Pesticides : la réduction annoncée est-elle crédible ?*, dans *L'Écologiste*, no 24, octobre-décembre 2007)

François VEILLERETTE : *Objectif zéro pesticides*, dans *L'Écologiste*, no 22, avril – juin 2007).

Patrick Viveret : *Réconsidérer la richesse*, Édition de l'aube, 2005

Pierre Vuarin : *L'agriculture paysanne : des pratiques aux enjeux de société*, Confédération paysanne, 1994

Patrick VIVERET : *Reconsidérer la richesse*, Éditions de l'Aube, 2005

VOLTAIRE : *Candide*, Librairie Générale française, Paris, 1972

Maurice WEYEMBERGH: *Nature*, dans Jeanyves Guérin: *Dictionnaire Albert Camus*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009

<http://travail-emploi.gouv.fr/le-ministere,149/le-comite-d-histoire,430/1906-ords-de-grenelle-27-mai-68,9770.html>, (Consulté le 27 avril 2013)

www.legrenelle-environnement.fr/Loi-Grenelle-1,74.html, consulté le 28 avril 2012

http://www.frontdegaucheaquitaine.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=69:face-a-la-crise-ecologique-unir-l-ecologie-et-la-justice-sociale&catid=34:ca-vous-interesse&Itemid=56 (consulté le 28 avril 2012)

www.appel.artac.info, , (Consulté le 29 avril 2013)

<http://www.eau-et-rivieres.asso.fr/index.php?69/87> (Consulté le 30 avril 2012)

http://www.futura-sciences.com/fr/definition/t/technologie-2/d/nanotechnologie_4783/ (Consulté le 8 mai 2012)

<http://www.monsanto.fr/produits/phytopharmaceutiques/roundup.asp>, (Consulté le 9 mai 2012)

http://www.actu-environnement.com/ae/news/cour-cassation_condamnation_definitive_publicite_mensongere_8608.php4 (Consulté le 9 mai 2012)

http://www.notre-planete.info/actualites/actu_713_acidification_oceans.php (Consulté le 9 mai 2012)

<http://www.who.int/globalchange/ecosystems/biodiversity/fr/index.html> (Consulté le 10 mai 2012)

<http://www.youtube.com/watch?v=g1UP4MsPZk8>, (consulté le 15 mai 2013)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Notre_maison_br%C3%BBle_et_nous_regardons_ailleurs
consulté le 15 mai 2013

<http://travail-emploi.gouv.fr/le-ministere,149/le-comite-d-histoire,430/1906-2006-un-siecle-d-engagement,1387/a-l-heure-de-la-reconstruction-de,1438/legislation-du-travail,1440/les-accords-de-grenelle-27-mai-68,9770.html>, (Consulté le 3 décembre 2012)

http://www.academie-agriculture.fr/mediatheque/seances/2008/20080514presentation2_integral.pdf, consulté le 21

novembre 2012

<http://www.marechal-petain.com/maximesetprincipes/travail/terre.htm> (Consulté le 22 novembre 2012)

<http://blog.lesoir.be/jour-apres-jour/2010/12/10/climat-le-cap-a-suivre-a-ete-fixe-il-reste-a-tracer-la-route/> (Consulté le 22 novembre 2012)

<http://www.pnr-prealpesdazur.fr/Decouvrir-les-actions-du-PNR/La-Charte-du-PNR/Les-documents-constitutifs-de-la-Charte> (Consulté le 22 novembre 2012)

<http://miljolare.no/tema/forbruk/artikler/innl-okonomi.php> (Consulté le 23 novembre 2012)

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2005-2-page-31.htm> (Consulté le 23 novembre 2012)

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Adam_Smith/144596 (Consulté le 24 novembre 2012)

<http://www.developpement-durable.gouv.fr/Quelles-sont-les-normes-et-les.html>, «(Consulté le 3 décembre 2012)

<http://lci.tf1.fr/monde/institutions/2009-10/une-personne-sur-six-souffre-de-la-faim-dans-le-monde-4907558.html>, (Consulté le 3 décembre 2012)

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Adam_Smith/144596 (Consulté le 24 novembre 2012)

<http://www.developpement-durable.gouv.fr/Quelles-sont-les-normes-et-les.html>, «(Consulté le 3 décembre 2012)

<http://lci.tf1.fr/monde/institutions/2009-10/une-personne-sur-six-souffre-de-la-faim-dans-le-monde-4907558.html>, (Consulté le 3 décembre 2012)

http://books.google.fr/books?id=onq_pmzww6IC&pg=PA357&lpg=PA357&dq=C'est+la+nature+m%C3%A0me+du+commerce+de+rendre+les+choses+superflues+utiles,+et+les+utiles+n%C3%A9cessaires

[%C2%A0&source=bl&ots=fyYZpctLs0&sig=i5tvqgxOVJ74hetJAZ4Pu9Z5eKI&hl=fr&sa=X&ei=Zb-,](#) (consulté le 7 janvier 2013)

http://www.deljehier.levillage.org/textes/chansons_revolutionnaires/l_internationale.htm,
(consulté le 8 janvier 2013)

http://ec.europa.eu/environment/nature/biodiversity/economics/pdf/teeb_report_fr.pdf ,
(consulté le 9 janvier 2013)

<http://www.revuedumauss.com/>, (consulté le 11 janvier 2013)

<http://ecorev.org/>

<http://eelv.fr/2012/06/05/projet-2012/>, (consulté le 13 janvier 2013)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Gorz, (consulté le 13 janvier 2013)

<http://www.youtube.com/watch?v=mijOvcEj5Mw>, (consulté le 13 janvier 2013)

<http://www.lesarkophage.com/f/index.php>, (consulté le 13 janvier 2013)

<http://www.les-indignes-revue.fr/> , (consulté le 13 janvier 2013)

<http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89conomie>, (consulté le 15 février 2013)

<http://paularies.canalblog.com/archives/2012/09/04/25034636.html>, (consulté le 16 février 2013)

http://www.lexpress.fr/styles/minute-saveurs/les-trois-quarts-de-la-nourriture-jetee-sont-encore-bons_1113308.html, (consulté le 16 février 2013)

http://de.wikipedia.org/wiki/Vertical_Farming, (consulté le 18 janvier 2013)

<http://www.maphilo.net/citations.php?cit=5424>, (consulté le 18 janvier 2013)

<http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie>, consulté le 21 janvier 2013

http://fr.wikipedia.org/wiki/Hypoth%C3%A8se_Ga%C3%AFa, consulté le 21 février 2013

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/premier-choc-petrolier/>, consulté le 21 janvier 2013

www.afpf-asso.fr/download.php?type=1&id=1626&statut=0, consulté le 23 janvier 2013.

<http://www.avenir52.com/actualites/alimentation-animale-omega-3-l-harmonie-des-vaches-et-l-anti-stress-de-l-eleveur&fIdSearch=:DEQAPU7I.html>, consulté le 23 janvier 2013

<http://www.agrapresse.fr/agriculture-societe/la-pac-pourrait-faire-plus-pour-relancer-la-production-de-prot-agineux-art356523-27.html> (consulté le 15 mai 2013)

http://www.youtube.com/watch?v=mcytJAoX_rQ (consulté le 16 mai 2013)

http://www.journaldunet.com/cc/06_publicite/epub_marche_fr.shtml (consulté le 22 mai 2013)

http://no.wikipedia.org/wiki/Peter_Wessel_Zapffe, (Consulté le 18 mars 2013)

<http://www.histoire.presse.fr/web/articles/albert-camus-misere-de-la-kabylie-lalger-republicain-1939-22-11-2010-16441> (Consulté le 27 mars 2013)

<http://webcamus.free.fr/download/ac-pcf.pdf> (Consulté le 8 avril 2013)

<http://www.fao.org/news/story/fr/item/161824/icode/> (Consulté le 9 avril 2013)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Programme_du_Conseil_national_de_la_R%C3%A9sistance (Consulté le 11 avril 2013)

<http://yonnelautre.net/spip.php?article601> (Consulté le 11 avril 2013)

<http://www.evene.fr/citation/creer-resister-resister-creer-1892484.php> (Consulté le 11 avril 2013)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Schweitzer (Consulté le 12 avril 2013)

(Consulté le 13 avril 2013)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Schweitzer (Consulté le 12 avril 2013)

http://www.svenskaakademien.se/nobelpriset_i_litteratur/pristagarna/jmg_le_clezio/press_n08fr, consulté le 30 septembre 2013

<http://danactu-resistance.over-blog.com/article-ecologie-un-texte-du-nobel-2009-de-litterature-jmg-le-clezio-38487513.html>, consulté le 30 septembre 2013

<http://laquinzaine.wordpress.com/2008/10/19/j-m-g-le-clezio-voyages-de-lautre-cote/>,

consulté le 9 novembre 2013

<http://www.youtube.com/watch?v=g1UP4MsPZk8> , consulté le 10 octobre 2013

http://fr.wikipedia.org/wiki/Jour_d%C3%A9pasement , consulté le 18 octobre 2013.

consulté le 18 septembre 2013

http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATnon02229 , consulté le 18 octobre 2013

<http://www.google.fr/imgres?sa=X&biw=1920&bih=979&tbn=isch&tbnid=a26aptmwKmwDFM:&imgrefurl=http://www.unecartedumonde.fr/2013/02/la-carte-de-levolution-de-lesperance-de-vie-depuis-1970/&docid=WckPK3Opb8hLgM&imgurl=http://www.unecartedumonde.fr/wp-> , consulté le 18 octobre 2013

http://www.notre-planete.info/actualites/actu_2710_recul_esperance_vie_USA.php, consulté le 18 octobre 2013

<http://www.telerama.fr/livre/j-m-g-le-clezio-je-veux-faire-entrer-au-louvre-des-oeuvres-qu-on-n-y-voit-jamais,74233.php> , consulté le 18 octobre 2013.

<http://www.youtube.com/watch?v=kZBE7NbfVM4>, consulté le 23 octobre, 2013

http://www.youtube.com/watch?v=_tZxI1KjLu4 , consulté le 23 octobre, 2013

<http://www.agriculturepaysanne.org/rhone-alpes> , consulté le 24 octobre, 2013

<http://www.gillesclement.com/>, Consulté le 29 octobre 2013

<http://environnement.blogs.liberation.fr/noualhat/2009/05/il-faut-rendre-la-d%C3%A9croissance-d%C3%A9sirable.html>, consulté le 29 octobre 2013

<http://bilans-ges.ademe.fr/cadre-general>, consulté le 29 octobre 2013

<http://www.jean-ferrat.com/> , consulté le 29 octobre 2013

http://www.dailymotion.com/video/xam06y_paul-aries-objecteurs-de-croissance_news , consulté le 9 mai 2013

http://ec.europa.eu/enterprise/sectors/chemicals/reach/index_fr.htm , consulté le 4 novembre 2013

<http://www.franceinter.fr/personne-jean-claude-guillebaud> (consulté le 6 novembre 2013)

Annexe 1

Courrier international - n° 1193 du 12 au 18 septembre 2013

TRANSVERSALES. 45



signaux

Chaque semaine, une page visuelle pour présenter l'information autrement

D'autres futurs sont possibles

Il est temps de délaisser la conception linéaire du progrès pour explorer toutes les voies d'avenir.

MODÈLE DE PROGRÈS UNIDIRECTIONNEL

C'est ce qu'on entend communément par "progrès". Une fois qu'on a opté pour une ligne de pensée, il devient presque impossible d'imaginer ce qui serait advenu si l'on avait suivi une autre direction, et même de concevoir que la voie choisie n'était pas la seule possible.

Point de départ

Il est déterminant dans les événements à venir.

Mouvements successifs
Chaque mouvement emprunte la même direction que le précédent.

Avenir prévisible

Ouverture d'esprit

Elle doit être étroite, avec une faible amplitude.



Les adeptes de ce modèle doivent tous penser dans le même sens. C'est ce que l'on appelle la "pensée unique".
Il produit une fausse sensation d'ordre et de sécurité.

• N'importe quel avenir est possible, mais il faut l'imaginer.

MODÈLE DE PROGRÈS MULTIDIRECTIONNEL

Chaque mouvement est considéré comme un nouveau point de départ à partir duquel on peut avancer dans n'importe quelle direction.

Point de départ originel

Son influence sur les progrès à venir est négligeable.

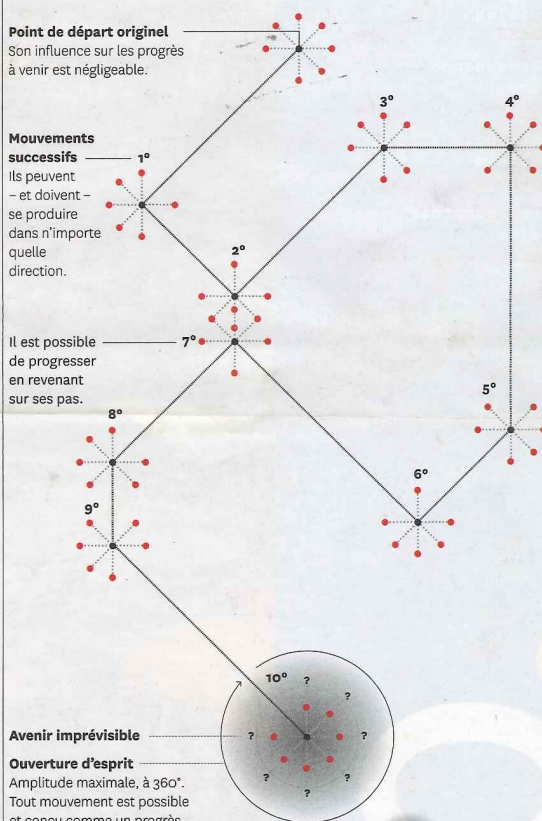
Mouvements successifs

Ils peuvent – et doivent – se produire dans n'importe quelle direction.

Il est possible de progresser en revenant sur ses pas.

Avenir imprévisible

Ouverture d'esprit
Amplitude maximale, à 360°. Tout mouvement est possible et conçu comme un progrès.



Les adeptes de ce modèle doivent avoir une vision panoramique sur tous les champs de réflexion. Tous les domaines abordés coexistent, même de façon contradictoire.
Il peut produire une fausse sensation d'insécurité et de chaos.

L'auteur



JAIME SERRA. Artiste et journaliste, il est directeur artistique à La Vanguardia (Barcelone), quotidien dans lequel il publie chaque semaine un éditorial sous forme d'infographie. Face à la crise économique globale, Jaime Serra réfléchit ici à la notion de progrès. "Nous cherchons toujours à évoluer en partant du principe qu'il faut que

les chiffres augmentent. Pourtant, l'Histoire nous apprend que nous persistons souvent dans les erreurs du passé. C'est parce que notre notion de progrès est linéaire : chaque pas s'inscrit dans la direction du précédent. Et l'erreur grandit à chaque enjambée. Notre société semble incapable d'envisager l'existence d'un autre avenir", commente-t-il.